


Co-China

【编者的话】

9 月 1 日，第一届中国亚欧博览会在乌鲁木齐开幕。乌鲁木齐机场实施一级安检，政府出动两万余名维稳人员和警力，军机在空中巡防，公安武警荷枪实弹，警车和防暴车往返巡逻。如此戒备森严不禁让人想到两年前的夏天发生在这座城市的大规模流血事件。如今，在这座混血之城看似和谐美好的图景背后，到底掩藏着怎样错综复杂的民族矛盾？本期周刊关注中国的民族问题。

首先，我们整理了 80 年代以来中国的民族争端，看看我们常讲的民族危机、民族矛盾究竟是如何体现的。

伊力哈木是中央民族大学的教授，“维吾尔在线”的创办人。7·5 事件后，伊力哈木的网站被认为是“暴力事件煽动方”，他本人也与外界失去联系。在此境况下伊力哈木的汉族朋友黄章晋写作《再见，伊力哈木》一文，回顾与其认识的过程。黄章晋笔下的伊力哈木追求民族自尊，又具现实理性，文章展示了一位少数民族知识分子对待民族问题的立场和观点。

在民族问题上，中国政府常以“统一与分裂”的两极来看待问题、处理矛盾。学者张健指出新疆族际矛盾不太可能向着统一与分裂的维度发展，而“作为处于强势一方的政府力量，如果不能体察社情、民情中的细微而重要的变化，一味从不符合实际的认识出发，又辅之以强大的专政力量，则本已转变的民情社情可能再次转向反面。”。

汪晖关于西藏的文章阐释了东西方在西藏问题上有严重分歧的原因，并对当前民族区域自治政策提出质疑。他认为如果少数民族不能更充分地在公共讨论中发声，抗议运动会愈发被民族分离势力和仇视情绪裹挟，流血的悲剧将会继续发生。梁文道在《为西藏问题寻找最大公约数》一文中同样指出现有民族政策的问题，他认为“真正完整的民族政策不应该只是保障各少数民族在自己居住地内的传统文化和权益，更不可以是让他们学习如何融入汉人定义的‘中华文化’；而是要让人口占多数的汉人也学懂其他民族的文化传统，平等地对待其他民族。”



如果多元文化之间的碰撞无可避免，多民族国家如何获得各族人民的认同？秦晖对比多元民族的印度和前南斯拉夫发现，要实现真正的民族平等必须走民主的道路，用左右分野来化解民族分野，是印度长治久安而南斯拉夫走向解体的深层原因。而林达则回溯了美国种族问题的历史进程，指出种族间的平等要通过民主和健全的法制。

1510 周刊由“我在中国“（Co-China）论坛志愿者团队制作，每周出版一期，通过网络发布，所有非一五一十部落的文章均经过作者或首发媒体的授权，期待大家的关注和建议。

目　录



在 Google Buzz 分享本期周刊



【事】

7-1 80 年代以来中国民族争端

自 80 年代以来，中国民族争端主要发生在新疆、西藏两个少数民族聚集地区。

新疆

1981 年叶城“1•13”骚乱事件。1981 年 1 月 13 日，叶城一清真寺工匠取暖时不慎致使庙宇失火，维族人艾买尔•托乎提声称是汉族公安纵火。信徒顷刻聚集，冲击地方政府。150 多人被殴打，多人受伤。

1981 年喀什“10•30”事件。一位维族男子意外死亡导致 2000 余人上街游行并冲击政府机关。631 人被打，262 人受伤。

1985 年乌鲁木齐“12•12”事件。由于对新疆民族干部工作调动不满，2000 多名学生于 12 月 12 日走上乌鲁木齐的街头进行游行。新疆和田、阿克苏、博乐、北京、南京、上海相继游行响应。

1988 年乌鲁木齐“6•15”事件。由于一厕所内侮辱性的标语，引起少数民族学生的不满。当日，500 多名学生上街游行抗议。

1989 年乌鲁木齐“5•19”骚乱，3000 多人上街游行。154 人被打伤，其中重伤 33 人。

1990-2002 年，东突势力活跃。新疆境内发生至少 250 起疆独分子制造的恐怖事件，造成 162 人死亡。其中制造爆炸造成死亡的重大案件有 4 起，分别为：1991 年 2 月 28 日库车县客运站录像厅爆炸案，1992 年 2 月 5 日乌鲁木齐市公共汽车爆炸案，1993 年 6 月 17 日喀什市地



区农机公司办公楼爆炸案，1997 年 2 月 25 日乌鲁木齐市公共汽车系列爆炸案。恐怖分子暗杀事件有 10 余起，最严重的是 1996 年 4 月 29 日阿克苏地区库车县阿拉哈格乡系列暗杀案。

2009 年乌鲁木齐 7•5 事件。2009 年 6 月，两名维族人在广东韶关旭日玩具厂的一次群体斗殴事件中身亡。7 月 5 日，乌鲁木齐发生严重的暴力流血事件，根据中国政府官方统计，7•5 当天即有 197 人死亡，1721 人受伤。

西藏

80 年代以来，西藏规模较大的民族冲突主要有两次。

1989 年拉萨骚乱。1989 年 3 月，主张西藏独立的藏族分裂人士发起游行示威，并引发骚乱，最终演变为流血冲突，中华人民共和国国务院 1989 年 3 月 7 日在拉萨宣布戒严，出动军队和武装警察进行镇压。

2008 年 3.14 事件。2008 年 3 月 10 日，拉萨三大寺院之一的哲蚌寺约三百名僧人游行，请求当局释放早前因试图庆祝达赖喇嘛获美国国会金质奖章而遭当局扣押的僧侣，被武警阻截；同日，色拉寺有僧侣游行，呼喊“西藏独立”的口号，并展示雪山狮子旗，旋即遭警方逮捕。3 月 11 日近 600 名僧人在拉萨警察局外集会，要求释放前日和平抗议中被抓捕的僧侣，武警发射催泪弹驱散人群，之后包围封锁了哲蚌寺、色拉寺、大昭寺。3 月 14 日拉萨市内的冲突升级。一些僧侣和藏族激进人士在大昭寺附近推翻警车和私人车辆，燃烧杂物。有建筑物起火，救火车被烧毁。根据中国官方数据，当天的暴力事件造成 18 名无辜平民死亡。此事件波及甘肃甘南藏族自治州、四川阿坝藏族羌族自治州等地。印度、尼泊尔也有相关的抗议活动发生。

【返回目录】



【人】

7-2 黄章晋：再见，伊力哈木



“伊力哈木一直坚持认为，维吾尔人追求平等自由的愿望，完全不能脱离汉族人实现自由民主的进程，两者必须是紧密结合的。维吾尔人今日的处境，正是整个中国缺乏民主，缺少自由的产物，只有汉族人也实现了自由民主的愿望，维吾尔人才有可能获得自由民主。“在我哈木看来，只要生活在一个民族平等的自由的国家，是汉族人占多数还是维吾尔人占多数，这都不重要，重要的是不是尊重各个民族的权利，是不是尊重彼此不同的文化和习惯。如果我们中国是一个真正自由民主的国家，那些周边国家的人才还会因为你制度的优越性被吸引到这边来。”

（按：本文写作于 2009 年 7 月 10 日，即乌鲁木齐 7·5 事件发生三天之后。7 月 8 日，伊力哈木与作者通完电话便与外界失去了联系。据传被秘密逮捕。8 月 23 日，伊力哈木得以获释回家。）

7 月 8 日零点 50 分，突然接到伊力哈木的电话，他劈头就说：“我已经接到正式通知，这可能是你最后一次在电话里听到哈木的声音了。主席说维吾尔在线煽动暴力事件，这是冤枉我，我没有煽动过暴力，我不可能煽动暴力，暴力和仇恨对任何人对任何民族都没有好处，谁都不愿意看到民族仇杀的悲剧。”我只来得及说一句你要多保重，他就挂掉了电话。

当时，我正在一位朋友家谈起乌鲁木齐、谈起伊力哈木。一个小时前，我曾致电他，希望获得他的授权，因为我很难受，我想写这个人，让更多汉族人知道这个人，也想表达一下自己

对民族冲突的认识，我知道他可能不便接电话，果然，他在电话那头说，他身边有几个“朋友”，希望我能理解。

“你赶快问问他是否需要什么帮助和有什么交代啊！”朋友提醒道，我如梦初醒，立即回拨电话，仅仅一分钟的时间，那边已经转为人工呼叫了。

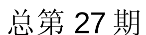
伊力哈木身边的“朋友”，也许是 7 月 5 日夜去拜访的。当时，我得知乌鲁木齐的骚乱极为严重，便电话问伊力哈木的乌鲁木齐情况，电话杂音极大，几乎无法听清他说什么，只模糊听到他介绍，事件由韶关引起，据说下午示威的学生开始约定要遵守一切公共秩序，后来有失控，被逮捕。接下来几分钟完全听不清内容，再然后，依稀听他说似乎有人现在鼓动，要每天上街坚持闹让政府打死一百个（维吾尔人），连续让你杀五天，直杀到政府形象破产，他焦虑地说这些人现在都疯了，这时我突然听到电话里传来门铃声，然后他嘟囔道，难道我的朋友们就来拜访了？回头给你电话，然后挂断。

一

认识伊力哈木似乎是命运的必然。

2001 年秋的某一天，某位朋友给了我一张人民大会堂的演出门票，因为想见识一下人民大会堂什么样，我兴冲冲去看那莫名其妙的演出。今天我已完全忘了晚会主题和大致内容，但我记得快结束时，在欢天喜地的乐曲声中，一大群人穿着各个民族的服装，载歌载舞齐声赞歌。我突然被那些或插着鸟毛、挂着叮当作响的配饰，或袒臂或皮帽子的装束刺激得醒了过来：这难道不是一个现代版的中央帝国在炫耀万邦来朝的仪式么？今天还会有哪个国家会刻意将所有少数民族各选一对演员代表，穿上平时根本不穿甚至早已淘汰的服饰，在首都欢天喜地的歌舞展示呢？我能想起来的，只有强盛的苏联帝国，曾让各民族代表轮番上场激动地表达“对各民族的伟大父亲”斯大林的赞美，而苏联帝国已经解体了。

从那时起，我就常存辞职去新疆做民族问题调查采访的念头。在我内心深处，那里更像是我的故乡，虽然我在湖南生活的时间长于新疆，但湖南之于我始终是个笼统而整体的故乡概



念，而新疆则是一个具体而清晰的小镇，我甚至不会说任何一种湖南方言。如果中华帝国步了苏联帝国的后尘，那我时时梦见的故乡就彻底变成敌国领土了。

除了阅读资料，为了能认识一个愿意讨论民族问题的维吾尔人以便于我日后的计划，我在一个穆斯林聚集的论坛潜水一年多。可惜直到它被关闭，我都不曾结识一个维吾尔人，而在别的维吾尔人常出没的论坛，则几乎看不到一个对时事关心的维吾尔人——因为众所周知的原因，但凡是汉语的维吾尔人论坛，几乎都没有时事或社会论坛，人们只谈风月。但我好歹开始知道普通维吾尔人的立场是什么，他们的处境和呼声是什么。

等我已绝了到新疆去的念头时，因为做维吾尔流浪儿童大量在内地当小偷的问题调查，无意中知道竟然还有个“维吾尔在线”，于是，先碰到了站方几位小心谨慎在京读书工作的维吾尔年轻人，然后，是站长伊力哈木。时在 2007 年夏。

伊力哈木全名伊力哈木•土赫提（伊力哈木是其本名，土赫提是父名），民族大学国际结算专业的副教授，“维吾尔在线”创办人，他业余时间是个成功的商人和“一小撮”维吾尔人的精神领袖。伊力哈木大约生于 1969 年，新疆阿图什人，阿图什人在维吾尔人当中的地位犹如犹太人，此地人特别善于经商读书，历史上这里诞生了维吾尔大把大把的名人。伊力哈木毕业于东北师大，曾留学韩国日本，因为足迹广泛，伊力哈木通晓汉语、英语、韩语“能说一些”日语、乌尔都语，“那不算啥”地能听懂中亚各国的语言。我结识的一些维吾尔朋友，大多都拥有令汉族人汗颜的语言天分，伊力哈木自称其语言天分在维吾尔人里“是中等偏上”。

伊力哈木的相貌容易被认为是印度人或巴基斯坦人，矮矮的个头，挺着大肚子，秃顶较严重，陌生人在头半个小时里，未必认为他是个有魅力的男人，他曾屡次问我，他像我一样剃个光头是否可行，这个决心两年未下，看来最终由政府帮他光头愿望了。

最初，伊力哈木和我们交道时，约略有公事公办的架势，只在我见面向他用维吾尔语问好那一刻，他眉毛一挑、眼睛亮了一下，热度维持了五分钟，100W 的灯泡就回到了 40W 的亮度。我后来才知道，那是因为他对我并不真正信任的缘故。在救助维吾尔流浪儿的过程中，他们曾与各地的民间反扒组织建立起联系，他感谢一些组织对维吾尔流浪儿的关心——这些素不相识的汉族普通市民体现出远比政府强烈的社会责任感和人道主义精神，但一些反扒组织血腥的报复则让他认为，本质上汉族人还是无法理解也不愿意理解维吾尔人的苦难



但到他家做客，小心地谈起我的新疆情结，说起我曾写过一篇《请对他们说一声yahximusiz》时，他突然像插上了一个五千伏电源般振作起来，抓住我的手。原来那篇文章转到维吾尔在线，竟一直被置顶。他说他一度怀疑是否会是一个真正的在新疆呆过的汉人写的，因为他相信有能客观平等看待维吾尔人的汉人，但不相信真有有反省能力的“好汉人”。

在我，则同样无法想象，我会这么不经意地遇见这样的“好维吾尔人”。我说的“好”，是指好的谈话对象，因为我确实想不起我的汉族朋友里，有过像他这般让我觉得兴趣点和见识有如此匹配和过瘾的交流对象——当然，他是我的老师。

伊力哈木当时身边就有位一直追随他的学生，是西南某个民族的孩子，所学专业完全与伊力哈木无关，仅仅因为伊力哈木身上绽放的神奇的魔力，毕业在东南沿海工作一年后，又辞职返回伊力哈木身边。此外，他还吸引了好几个不同民族的热心者参与网站的管理。

伊力哈木生来就具有一种非凡的魔力：他说话一激动，就有股力量像蒸汽顶着茶壶盖子一样让他时不时想站起来。他似乎拥有五十升的肺活量，能不换气地倾斜出几十个排比句，原话照录，不需要修改一个字就是一篇杰出的演讲稿，而这个演讲稿，光你看一遍就能体温瞬间上升。POWER，这是我能想起来的唯一一个词，他显然没有过任何修辞学和口头表达的训练，完全凭一股澎湃浩荡的力量，一种从胸膛里抓出的滚烫的带着血肉温度的热情和痴诚，打动你，催眠你，征服你。

二

这样的人，我不可能放过他，尤其是这个人的知识和见识，一个人是否能吸引我，恐怕这是最重要的。他似乎也绝无放过我的意思。第一天，我们聊了一个通宵，同去的小姑娘从未听闻一个如此的世界，一直好奇地睁大双眼，我们注意到她时，她早已趴在桌上睡着了。第二天，我意犹未尽，又叫上另外一位同事前往，直到天亮方才各自找沙发、地毯躺倒。

其实，与他长谈后，我在感慨认识这个人的神奇之时，偶尔会升起一种莫名的怀疑，他在敞开胸襟时是否会真的相信我，相信我有与他一样的坦诚。因为不用他介绍我也知道，谈到民

族问题，普通维吾尔人之间往往都没法互相信任，因为在现实世界里，“大哥”的眼线无处不在，一个处境逼仄的民族，绝望可以大量制造仇恨，也可以大量制造被出卖的灵魂。

而我，无论如何只是一个从未交往过的“和台”（Khitay，音“赫岱”）。在当地有维族朋友或藏族朋友的汉族人，或许会有这样的深刻印象：哪怕与这位异族朋友有很好的关系，可以一起吃吃喝喝生意上互相照应，但多半都会默契地避免谈论敏感的政治问题，尤其是在敏感时期。你可能会有一位维吾尔朋友，但随着时间流逝，你们会越来越不能诚实交流民族问题。这就是中国民族关系的普遍事实。

伊力哈木给我讲过一个疯子克里木的故事，此人二十年前曾在东南沿海炒外汇发了财，与当地汉人的交往中，深刻发现自己的族群在观念意识上的落后，也深刻感受到周围汉人对他的歧视，于是他狂热地想融入汉人社会，先是疯狂练习各地汉语方言，接着饮食习惯上完全向汉人看齐，不吃清真食品，每每大啃猪蹄，后来干脆到医院换了八升汉人的血，但他主动“被同化”彻底失败，人们看到那张中亚面孔，还是本能地横上一道“非我族类其心必异”的客客气气的隔膜。

就如“和台”这个称呼，在懂维吾尔语的汉族人在场时，维吾尔人会用“汉人”这个词，但私底下维吾尔族人多半会常用“和台”这个称呼。同样，汉族公开场合使用“维吾尔”，而私底下会有不少人使用“缠头”这个词。对当地人来说，公开场合使用“汉人”和“维吾尔人”，不少时候只是自觉配合民族团结的一种表演。

“和台”这个在清代官方文献中大量使用的称呼，被“老大哥”禁止使用后，于今，早已自然而然地悄悄附丽上了一种贬义的、私下暗语切口的意味。原本，“和台”即“契丹”，源于金灭辽后，契丹人的一支逃到新疆境内建立的西辽政权，它并无任何贬义，俄语里中国的称谓 К и д а й （Kitay）就应当来自突厥语。

而“缠头”源出“缠回”，得名维吾尔族人旧时以白布缠头的习惯，原本可视为无歧视意味，但清代官方公文中将“缠回”、“生回”与“汉回”、“熟回”分指维吾尔族和回族人时，中华文化中心论的歧视性意味不言自明。



而“和台”与“缠头”在今天日益广泛的私下使用中，民间又赋予其全新的歧视性解释：“缠头”多被解释为脑筋不好使，纠缠夹杂不清。而关于“和台”，则更让人啼笑皆非，一位“内高班”学习后考入名校的古丽说，她父亲给她的解释是：当年汉族人来新疆时，基本上都穿着黑大衣，所以大家就用“黑大衣”（Khitay）来称呼汉人。——汉人大规模进新疆，的确是穿着黑色棉大衣的劳改犯开道，但这个维吾尔词语的误读却完全是在汉语语音基础上，而非维吾尔语的语音基础（诸位读者可品出其间意味）。

——我不相信一个内心敏感的汉人在与维吾尔人、藏人交往时，会感觉不到有一道看不见的长城横亘在中间。——据伊力哈木介绍，“长城”一词在维吾尔语里还有一种称呼，意为“把我们隔在外面”。

第一次见面时，伊力哈木就给我讲过他的那种强烈不安全感，讲过一些这方面他知道的、他经历过的种种。当时，他刚刚经历过一次“大哥”的关心，家里的电脑、书都被搬去化验检查。他怀疑自己家里可能有小电子动物入驻，滔滔不绝之时会突然紧急刹车，抬头望望天花板，喃喃自语：“唉，党中央啊，我哈木可都是为了你好啊！”

我有一种隐约的分裂感：他虽然开玩笑说“我看我们中央政府真要是听到了我的真心话，那可是好事”，但这种状态下的生活，没有任何人会觉得自在。他可以认为，焦虑和不安全感是“老大哥”在看着他，也可以认为，这个明察秋毫的目光是“和台”的。而我，是“和台”的一分子呵。

第二次见面后仅仅两天，他的手机就始终无法接通，家里的座机好不容易有人接了，却是他的妹妹，她也在到处找他。

那天，我刚刚看完《窃听风暴》，我正被一种对人性的深刻怀疑强烈左右着情绪，我想这就是伊力哈木日常的感受吧。我在伊力哈木那里的长谈，大量是关于新疆的民族问题的现状、可能的危机、解决之道、他个人的理想追求等等。对维吾尔人来说，无一不是犯忌的内容。

我，一个“和台”，扮演一个假意对维吾尔人的热心人，诱使他滔滔不绝地说出内心的想法，讲出大量对“老大哥”的批评，然后我离开，“老大哥”破门而入。——当他坐在大功率

电灯下的椅子上，不知道白天黑夜的时候，他是否会这么怀疑？他会对“和台”有信心么？如果我真是这样的一个人，他是否会因此彻底对汉族人失去信心。

这种纠结，我无法用文字表达。

三

知道我生于兵团，伊力哈木毫不掩饰一个普通维吾尔人对兵团人内心的敌意，甚至在我面前，他会故意夸张那种情绪，因为我和他热情如火刚好相反，表情肌实在不发达，或许总是一副不置可否的表情。

——我在他面前扮演过无知的大汉族主义愤青、扮演过党中央、扮演过自治区政府、扮演过沾满维吾尔人鲜血的湖南人代表、扮演过把新疆各个工程都承包了的山东人代表、扮演过掠夺了当地维吾尔人、当地汉人资源的国有垄断企业代表……我可能是中国带表最多的人吧。

他是在告诉对我来说只有概念没有细节的事实，是在倾泻压抑多年的表达愿望，我是在倾听和接受有关“把我们隔在外面”另一侧世界的系统知识教育。这是一个“和台”倾听一个“缠头”的倾诉，这是一个“和台”接受一个“缠头”的教育。

你们汉族当然是大哥，大哥说我的房子地方小不够住，小弟弟你让点地方吧，于是最好的地都让给兵团了，上游的水哗哗都截到兵团的地里去了。你说，国家发展的需要，东部的大哥需要小弟当原材料基地，暂时牺牲一下，没问题，石油、煤炭、天然气、棉花……拿去。也不求你的税收给我们维吾尔人给我们新疆汉人多留一点，但不要说每年国家拨款多少多少养着我们，这个话不好听对吧。

你看网上的汉族愤青，脑子很笨的，整天骂海外资本掠夺了中国财富，其实应该感激人家。你看，它们帮你解决了多少就业机会，把那么多农民培训成了适应现代管理的产业工人。没有台湾人、香港人办厂，内地人哪里会知道怎么管理一个现代化的大企业？没有外资企业的示范，内地人哪里能掌握什么东西都可以山寨的能力？应该有一颗感恩的心！可惜啊，我们维



吾尔人有一颗感恩的心，但没人给我们感恩的机会，还有我们可怜的新疆老汉人，你看我们新疆什么都有，就是本地人没什么机会。

打个不正确的比方，汉族是个统治民族，是殖民者，到新疆来我们欢迎啊。刘晓波说中国需要三百年殖民统治的话很对，哪个落后民族不是西方殖民者带来的现代化？但是你看你们汉族人，最高端的行业，我们没有技术没有人才没有经验没有资本，好，你们去干，简单的加工业，你们开厂子，我们当工人嘛，低端的工作可以交给我们，我们可以边被剥削边学习嘛。你看看西方殖民者，从来都是带去先进的制度、先进的文化、先进的生产力，他们高高在上，一个英国人从来不会跑到印度和当地人去抢重体力活，但你们汉族人带给我们什么先进的制度先进的文化？最高端的工作抢了就抢了我们不眼红，但连扛麻袋这样的苦力都要和我们维吾尔人抢，世界上哪有这么没出息的统治民族呢，我都替你们着急啊。

不是么？大哥哥到处打井、开矿、修路、搞建设，你说地下的石油、天然气、煤炭是国家的，不是新疆本地人的，没关系，内地也是这样嘛，你守着祖先留下来的土地，中石油中石化一来说对不起，地下有国家的资源，你搬家吧，你搬家了。没关系，你还需要劳动力嘛，正好小弟弟没活干，分配一点苦力活给小弟弟养家糊口好吧？苦力活的机会都不给小弟弟。你看看新疆一些招工启事，这个写着只招汉人，那个写着限招汉人。你们兵团的人受不了兵团剥削，人口流失，没劳动力了，你们放着一边更穷的维吾尔小弟弟不管，偏要跑到内地去招民工，来一个人就给几千安家费，提供住房家具——汉族大哥哥很多时候做事太不含蓄。

你说我哈木有语言天分，没办法嘛，我十七岁才接触汉语，拼命学啊，汉语这么复杂这么难懂的语言都学会了，像日语、韩语这样和维吾尔语语法接近的阿尔泰语学起来就快多了。你说我们维吾尔人有语言天分，都是被逼出来的啊，你看维吾尔大学生毕业找不到工作，要么去中亚做生意，要么去当导游，只好拼命学外语，成绩好的就到西方去留学，不回来了。

为什么很多维吾尔人想独立，很简单嘛，在自己的家乡找个工作都必须懂汉语，哪怕是工地挖个沙子到小区扫个地当个保安也要懂汉语，懂了汉语还不一定给你这个工作。你们内地的汉人没有说一定要懂英语才可以到工厂打工、去扛麻袋吧？维吾尔人到内地去找工作，不懂汉语你当然可以不要他，但新疆是民族自治区，有宪法、有民族区域自治法。你看美国黑人，你白人如果因为种族肤色不雇用解雇我，我可以去告你，但你如果是一个维族人去告人家搞民族

歧视，人家不理你，如果你敢到网上去说，人家就可以跑来抓你，说你破坏民族团结煽动民族分裂。这个时候，受害者除了维吾尔族还有谁？还有当地汉族老百姓，这些人欺负不了维吾尔人，自己平时也受气，新疆的资源他们也没分，但怎么办，维吾尔人恨他们，是你们抢了我们的饭碗，是你们汉族人在欺负我们，我能分得清是哪个汉人欺负我哪个不欺负我吗？

我知道伊力哈木不可能对我存有一丝的责怪或迁怒意识，他甚至认为新疆本地汉族是被愚蠢民族政策绑架的人质，但我得经常扮演这样一个坏人或愚蠢政策的代表，因为后来我介绍过几个关注新疆但却对此一无所知的朋友给伊力哈木，通常，这些新朋友在伊力哈木那里是“友邦”，而我则是干下了种种蠢事，让新疆民族问题越来越严重的主犯。

四

“如果我不是一个维吾尔族，我肯定会说，我是个自由主义者，但我是个维吾尔族，我首先得是个民族主义者。”伊力哈木曾重任在肩一脸自信地拍着胸脯：“我们维吾尔知识分子里，学社科方面的人很少很少，内地的大学在新疆招生，法学、社会学、政治学从来就招的很少，经济学的有一点儿，你看维吾尔人里有不少理工科的专家学者，但他们不懂得自己民族的权益去怎么表达，那些老的搞文化艺术类的知识分子嘛脑子不好使，又活的像个娘们一样，我哈木自己能挣钱，我敢说我敢想，我不想着自己的民族，不关心自己的民族，谁去关心？”

伊力哈木自信是在为中央政府、为党操碎了心。因为他反对新疆独立，时刻担心新疆出现剧烈的民族冲突，虽然它认为后者随时可能。

伊力哈木反对新疆独立脱口而出的根本理由是：“每一次新疆的民族冲突，你首先看到的肯定是维吾尔人起来上街砍人，其实最后不都是维吾尔人死的多吗？如果中国出现民族分裂出现战乱，那肯定是维吾尔人血流成河，而不是汉族人血流成河。不要说你们汉族有十三亿人，光是新疆的汉族人，他们掌握的资源力量，都对维吾尔人有压倒优势。”

我曾多次问过伊力哈木，是否也有过独立的想法，只有一次，他一脸痛苦地认真想了一下喃喃道，有谁不曾幻想过生活在一个独立自由完美的国度，可以畅快自由地呼吸呢？他缓一口

气道，你是一个对自己民族负责的知识分子，一个尊重历史也要尊重现实的知识分子，要有民族自尊，但也要有现实理性，独立是绝不能追求的。

好几次，他甚至这样反问并自答："所有的汉族人都在担心，苏联、南斯拉夫的命运会不会落到中国头上，难道汉族人就没想过，维吾尔人也在担心吗？那么多维吾尔老百姓，只要有口饭吃，能活得好一点就非常满足了。就算血流成河之后，汉族人说你们独立吧，维吾尔人得到的是什么？从此世世代代与一个十三亿人口的邻居为敌？你想过没有，就算汉族人像瑞典人一样，大家和平分家，但是，新疆这么大的地方，这么长的边境线，你让汉族军队保卫你的安全多好，自己独立再搞一套东西，老百姓的负担多重？如果真像有些人想像的，独立后让美国人驻扎进来，那么我们就彻底变成双重仇恨的人质了。"

伊力哈木一直坚持认为，维吾尔人追求平等自由的愿望，完全不能脱离汉族人实现自由民主的进程，两者必须是紧密结合的。维吾尔人今日的处境，正是整个中国缺乏民主，缺少自由的产物，只有汉族人也实现了自由民主的愿望，维吾尔人才有可能获得自由民主。

"但是，你们那些整天喊着自由民主进步的汉族人可是不关心我们"，伊力哈木目光闪闪地笑着问："我们维吾尔人脑子很笨吗？你看看你们汉族多少愤青啊，他们一边说西方在搞文化侵略，在搞经济剥削，要反西方，要反西方的价值观，回过头又说要狠狠地镇压维吾尔人，要把我们维吾尔族全部同化，你看你们汉族人脑子好使吗？对不起，开玩笑我不是在说你。"

我们是在维权，是在维护宪法给我们各个民族平等的权利，维护民族区域自治应当享有的权利，不是搞民族分裂、不是在煽动民族情绪，有人说我们这是民族分裂，我们不能上这个当，不能真的去搞民族分裂煽动民族情绪。但为什么有些汉族知识分子一听到维吾尔人说我们争取民族平等，就跟着说怀疑我们是在搞民族分裂？

"在我哈木看来，只要生活在一个民族平等的自由的国家，是汉族人占多数还是维吾尔人占多数，这都不重要，重要的是不是尊重各个民族的权利，是不是尊重彼此不同的文化和习惯。如果我们中国是一个真正自由民主的国家，那些周边国家的人才还会因为你制度的优越性被吸引到这边来。"



我怀疑，伊力哈木的有些看法，或许只敢对我分析：你看看中亚独立的国家，有哪个不是独裁者当政，一个比一个操蛋。有时候你会想，汉族人带来的难道就都是坏的影响吗？你看中亚那些国家，都是独裁国家，但斯拉夫化最深的国家，像哈萨克斯坦，它的统治比斯拉夫化浅的国家要文明一些开放一些现代一些。我当然恨不得汉族人是像讲英语的民族那么文明。

伊力哈木认为，如果中国是一个自由民主的国家，新疆是一个真正落实民族区域自治法的自治区，维吾尔人会因生活在中国为傲，中国就对中亚地区拥有强大的软实力，因为维吾尔人的语言优势，他们天然会成为拓展中国在中亚文化、经济影响的排头兵，哪怕是对维吾尔人平等一些，情况都有不同。很多次谈到这个话题时，伊力哈木说如果有时间他要把这种国家发展战略的建议系统写出来，我也很多次答应，我可以帮他完成文字整理。两年了，这个事情终于被彻底搁置了下来。

伊力哈木说，虽然维吾尔人受了很不公平的对待，但因为维吾尔人是中国境内的一个民族，一个善于向汉族学习的民族，维吾尔商人向西拓展市场时，很多时候得益于维吾尔人在十三亿人口这个巨大市场上与各民族的互相交流学习。伊力哈木举餐饮业为例说，维吾尔人与中亚很多民族其实是同一民族，饮食习惯完全一样，但国境线这边的维吾尔人的餐饮文化融合了大量其他民族的创新，服务意识服务水平，比起国境线那边的同胞，有明显竞争优势，譬如中亚国家现在流行新疆人发明的“大盘鸡”，名称都是汉语音译。虽然维吾尔人在中亚也是夹缝中求生存，但服务行业却逐渐落在了维吾尔人手中。

“难道我们维吾尔人，我们诞生过《突厥语大辞典》、《福乐智慧》的维吾尔人只能推广大盘鸡、推广筷子？我们没有人才吗？”说到这里时，伊力哈木常会目光炯炯地扳着手指头，说他认识的多少中亚国家高官，虽然公开身份是哈萨克人、乌兹别克人，但其实私下自认为是维吾尔人。

“我们维吾尔人一点不笨”，伊力哈木说：“和内地的汉人比，像浙江江苏广东的汉人比，我们维吾尔人经验、意识都比不过他们，他们起步早有资本，但和新疆本地的汉人比，我们维吾尔人是温州人，汉族人是东北人。我们自生自灭，从来没人管我们，只好从小摊小贩做起，新疆汉族人嘛大部分生活在体制内，习惯了被安排被管束，他们比我们日子好得多，但靠自己力量做起来的你看有几个呢？”

五

伊力哈木最佩服的汉族学者是秦晖。我曾向他提过两次秦晖的名字，一段时间未见，他一口气搜集了大量秦晖的文章。他称秦晖是他知道的唯一可与西方学者比肩的中国人，他有很多观点想和秦晖碰撞，我好几次答应他，要找机会让他和秦晖认识，可我去年一系列的工作变动，此事就被无限地拖延下来。

他曾经最想认识的汉族学者是王力雄，他看过王力雄的全部作品，王的作品几乎全部被他转载过，他很想当面感激这样一位长期关心维吾尔人的汉族人。当然，也有许多观点想与王商榷。我拉他与王力雄见面认识后，伊力哈木多少有一点点失望。他用食指在自己太阳穴上比划着对我说："王力雄先生有良心，这个人了不起，有人格魅力。我非常非常尊重王先生。嗯，他是不是文学家出身的缘故？我觉得他很多问题的思考方法不对，和我们使用的工具不一样，怎么回事？"

我想，与王见面后对伊力哈木的情绪打击，主要是因为写过《黄祸论》的王，对中国前景持完全不抱希望的悲观态度，这与伊力哈木高涨的积极乐观态度完全相反。如果按照王对中国前景的悲观预计，不但汉族社会要彻底崩溃，维吾尔人更会完蛋——"按照王力雄先生的说法，中国大崩溃，维吾尔人闹独立，那肯定汉族人会镇压，我们维吾尔人还不会被愤青杀光么？你信么？"

伊力哈木甚至好几天在反复咀嚼王力雄的观点，试图逐点粉碎王氏观点。等我第三次见到伊力哈木，他已再度恢复他特有的乐观。伊力哈木坚信，经济的开放，必然带动法律和整个制度逐渐向西方世界看齐，人们的观念也会逐渐改变，而私有制和公民个人财产的增加，必然带动权利意识的觉醒，最终会倒逼政府一点点放权，期间的博弈必然会伴随一定的社会秩序震荡，但大方向不可能逆转。"你们汉族人是个多么勤劳能吃苦的民族，我在全世界都没见过这么不知疲倦的民族，你怎么可能拿来与南美、南亚和非洲相比，是不是？"



5•12 汶川大地震后，我曾临时赶回北京，那段时间，伊力哈木每天盯着电视。他的固执的乐观和维吾尔人角度，总能得出一些我不曾留意的观点，我记得他双眼湿润地感慨：四川人真了不起，与西方人相比，中国人、你们汉族人，在这么操蛋的统治之下，平时生活得像野草一样卑贱，像动物一样麻木，但你看看这次地震的四川老百姓，太顽强坚韧，太了不起，这样的生命力，这样的意志，你说说，世界上哪一个优秀民族，能比汉族表现得更好吗？有什么人能征服他们吗？你说新疆那么多维族人为什么要主动献血、捐物资，那真是被打动坏了啊。啧啧，这样的民族不应该也肯定不会永远是用这样的方式生活。哎，有这样的老百姓，这个国家是有希望的。

伊力哈木认为，王误读或夸大了维吾尔人分裂意识，把普通老百姓都当成了政治动物来观察，在民族问题的制度安排和设计上，王的眼界和思维方式还是紧盯着几个悲剧性的国家，没有考虑过其他的可能。因为新疆民族问题，伊力哈木甚至也怀疑过王力雄对西藏问题的解决思路。他觉得，某种程度上，汉族知识分子公开同情民族自决或同情独立，其最终结果也许是悲剧性的，因为你不可能指望所有汉族人都与你一样，世界上也没有几个民族能都觉悟到这个程度，在力量极为不对称的情况下，被激发起独立意识的少数民族与汉族发生对抗，不但少数民族面临灭顶之灾，汉族本身也因为必然残酷的镇压行为而面临极为不利的国际环境。

关于民族自决原则，伊力哈木曾试图和我探讨，到底是这个共识重要，还是其本身想要解决的问题如何能被解决才是根本？对民族观念和民族意识截然不同于西方的东方，难道没有更易被接受和更适用的共识么？我没有能力与他讨论这个问题。我是“和台”，我关心新疆民族问题，但它不是让我日夜寝食难安的问题，在今天还极难有制度创新可能的事实面前，我很难像他一样有热情去考虑未来复杂的制度创新问题。

伊力哈木很多关注和思考，我已完全只能倾听，因为我对此一无所知，他曾给说，假如维吾尔人在中国实现自由民主的前提下，分裂意识的人比例更高，其实是可以借鉴鞑靼斯坦共和国的经验，通过宪法和一系列具体制度安排保证其留在俄罗斯内，而不出现主张分离的政党获得地方政权的情形。华人在马来西亚的经验，新加坡处理民族关系的经验得失，欧洲各国处理民族矛盾的经验，都在他的重点研究之列。

是不是还有过一个汉族学者，一个汉族官员也像他这样想过问题，我很怀疑。



六

“维吾尔在线”被伊力哈木当作自己的儿子。

“维吾尔在线”的办站宗旨是“认识维吾尔历史，弘扬维吾尔文化，增强民族意识，推动对外开放，促进维吾尔自治区发展”。不过，伊力哈木对我介绍，除了拾遗补缺，为维吾尔人搭建一个汉语门户网站外，使汉族人和维吾尔族人有个了解、交流的平台，是最重要的考量。因为通过网上文字交流，可让那些无从全面了解维吾尔人的汉族人，能有了面对面的机会。

每次我们见面，他必谈到“维吾尔在线”，每谈到这个网站，他一定要在“我们维吾尔在线”几个字上加重语气，其热情和自豪之情溢于言表。他把大量业余时间倾注于此，论坛更是花费他极大时间，只要有时间，几乎每个帖子、每次争吵他都要认真点开看。他几乎熟悉每个 ID 的观点和最近说了什么。

我在“维吾尔在线”注册发过几篇文章后，他再和我聊天，完全把我当成和他一样整天泡在这个论坛上的人，兴致勃勃地谈起某个 ID 某个争论。其实我并不经常造访，我登录论坛，时间也更多地花在仔细看那些与新疆问题有关的长篇论文或资料上，因为在我看，大部分争论文章几乎不含任何营养，它只陈列和展示双方的偏见和狭隘。可是，当你面对那个热烈与你交流对他儿子看法的父亲，我只好对那些我完全不知道的事频频点头。

他真是爱这个儿子，甚至他在说某某某 ID 一定是“五毛党”时，都兴奋得满面红光，在他看，多个“五毛党”入驻，说明真是有影响力了。

我曾经是个优秀的论坛版主，用超凡的精力和热诚很短时间内让自己掌管的论坛兴旺起来。但那是在 8、9 年前，到了今天，我不但平时各种乱七八糟的爱好和活动多，经常要去访问的网站也多得顾不过来。

在我的文章屡屡被伊力哈木从我的博客转载到在线的论坛后，我实在承受不了这种羞愧，终于下了狠心，答应做个认认真真的版主。惭愧的是，我自律性如此之差，我的热情维持了两

三个月，在经历一次网站关闭后，等到再恢复，我只是偶尔点个卯。我只能这样给自己找解释理由，因为网站关闭太频繁，所以上“维吾尔在线”很难成为一种固定习惯，尤其是今年最后一次关闭，持续之长，到它在海外设置服务器再度运行后，我一次也没有访问过，只在 7 月 5 日深夜，通过代理服务器艰难地爬了上去。

如果从增进维吾尔族和汉族的互相理解这个任务看，我觉得维吾尔在线的社区的目标根本没有实现，甚至我没有看出论坛上活动频繁的 ID 们，在互相理解上有什么明显改观。这个论坛社区上，内地汉族的 ID 约占一半，甚至更多，在我看，汉族 ID 上来确实是为好奇所驱动，但表现却像压根就没有去理解和倾听维吾尔人声音的打算，因为他们要忙着与民族情绪做坚决斗争。很多时候，论坛看上去就是《环球时报》、《人民日报》被零零碎碎搬了上来。而维吾尔族的 ID，你同样可以看到很多人身上有着浓重的《环球时报》和《人民日报》的痕迹——《环球时报》上“西方”与“中国”被置换成“汉族人”与“维吾尔人”。同一个系统教育出的两个民族，在此相遇往往会以互相扣帽子而告终。

伊力哈木非常期待的有大量维吾尔族人参与的情形，更在现实面前严重碰壁。在新疆坐办公室的人，看到“维吾尔在线”论坛上火爆的话题和争论，多半先会被那些标题吓住，所以，“维吾尔在线”社区，游客远多于注册的人，注册的人中，真正活跃的永远只是一小部分。“你别看他们不发言，他们只是怕丢了饭碗和乌纱帽而已，我们新疆很多人其实都在看我们维吾尔在线的。”伊力哈木很有成就感。

伊力哈木也许是对的。以我的长期泡论坛经历，观念一开始就有巨大分歧的人，一旦争执，从来不会一方承认另一方的观点，双方争的不是事实如何、逻辑如何，而是谁胜谁负。即使一方当场将另一方打得落花流水一败涂地，输掉的一方只会选择机会再来。然而，争论过程中，双方已经悄悄完成了部分事实和立场的交换，即便一个 ID 与另一个 ID 从此结仇，他也会无意中受到对方的影响。交流的真正作用显现，是在争论双方离开争夺胜负的现场，回过头与自己的“同志”碰撞之时，这时，他会不自觉地把自己从对手那里悄然接受的东西传播出去。公开的争吵最终一定会在参与者中形成某种普遍的共识，而隔离争吵，则永远没有共识。

“维吾尔在线”头两次被关时，伊力哈木难受得简直要疯了，我甚至能从电话这头听出他想从胸膛里扯出什么来。我开始担心他这种情绪极容易受刺激的性格，在这种时候我发现，其

实他是个非常固执很难做出妥协的人。直到有一次，他终于学会语重心长地教育下令网站立即关闭的小办事人员：“维吾尔在线”是手续合法的正规网站，得到自治区各级领导的支持和关怀，是展示我们国家开放和民族政策一扇窗口，你把它关了，正好给西方敌对势力以口实，你意识到了它对国家形象的损害么？这样的责任，谁都负不起啊。

当伊力哈木开始习惯自己的宝贝儿子一次次要求“被自杀”时，他这套将“维吾尔在线”的重要性上升到国家形象的说法已完全失去作用。

使他情绪急剧低落甚至气急败坏的只有两件事，一个是网站被关闭，一个是被请去连续喝好多天茶。他状如被囚禁于圣赫勒拿岛的拿破仑，原地转着圈圈，满嘴“王八蛋”地痛骂小小的办事员、小小的官僚竟然一副高高在上的嘴脸。“我就要打开网站，我看他们能怎么着，我还怕他们抓起我去坐牢么？”

伊力哈木是个总能顽强地乐观起来的人。上次，他可能和我整整唠叨了两个小时对网站被关闭的愤怒，下次去，他会像在井冈山茨坪的毛泽东一样向你描述起他想创办一个搭建中国与中亚贸易平台网站的宏大的愿景。他可以募集到多大规模的资本，可以有多大的辐射影响力，地方可以选在哪里，办公楼会怎么样，又多少各个民族的青年精英在这里能找到工作，共产主义的宏伟蓝图似乎明天就可实现。

他突然会冒出一连窜金光闪闪的创意，比如哪些汉语世界的网络工具，可以被翻译后，在完全空白的中亚国家拥有广阔市场，他放佛身后有一面巨大的地图，他随时起身不断在上面插上旗帜。——怎么样？我这个主意不错吧，我们维吾尔在线可以做得事情多得狠！

七

我宁愿天天听伊力哈木在我耳边赞美维吾尔人，也不愿多听一次他对自己民族的批判。

我记得只有两次伊力哈木紧攒拳头谈起他的“维吾尔人需要大死大生、大灾大难”，此前，我已在“维吾尔在线”看过他那篇写得零零碎碎不成文章的文章。

夜深人静时分，听他民族反思，我看到屈原、陈天华、王国维、茨威格们不死的灵魂在我们俩的身边舞蹈。他面孔扭曲，咬牙切齿、呼吸急促、双眼喷火、浑身发抖。他像温柔地撕裂自己的皮肤般细数着这个痛恨着的深爱着的民族，这个堕落的民族、这个犯罪的民族、这个没有灵魂的民族、这个被绝望淹没的民族、这个被仇恨诅咒的民族、这个被艾滋病浸透了血液的民族、这个应当为自己羞愧而死的民族、这个没有未来的民族、这个只有死过一次才能活过来的民族……

在网上，他经常也会为给内地汉人造成强烈恶感的维吾尔人的小偷、吸毒、敲诈问题解释辩护几句，当我谈到人们认为维吾尔族和其他民族一样享受了太多优惠政策时，他会激动地说起很多民族政策的扭曲事实与真相，但他谈到维吾尔族社会异常痛苦的现代化转型困境时，他会一点一点细数维吾尔族精神上的堕落和麻木，数到每根骨节都喀嚓做响。他痛恨那些不但把自己变成犯罪分子，还把孩子们也变成犯罪分子的“口里齐”（“口里”意为内地，“齐”在维吾尔语中有“者”或从事某职业的意思），痛恨那些绝望中拥抱极端主义宗教的人，痛恨那些幻想着独立后只要把新疆的石油卖给西方人就可像科威特人一样只管享受的人、他痛恨那些把自己的同胞当作要钱要权工具的官僚、痛恨那些对自己民族的痛苦麻木不仁却只盯着自己饭碗里二两肉的知识分子——你看看，全世界有哪个民族在这么短的时间里，不到一代人的时间里，一下由一个纯朴乐观善良的民族变成了一个令人不齿的堕落、绝望的民族？

伊力哈木对某些民族政策恨得咬牙：我们在变成什么样的民族？我们是一个有信仰的民族，但现在却是盗窃、吸毒最多的民族。一个维吾尔人，他去偷去抢去犯罪，没人管没人抓，但如果他去谈自己民族的历史、文化和宗教问题，去反映现在真实的民族问题社会问题，马上就会有人去抓他去关他。他掉到水里快淹死了，喊救命，警察路过不会管，他喊一句反动口号，警察立即会跳到水里把他抓起来。那些维吾尔的特权阶层，只管把我们整个民族当成自己向汉族人索取特殊权力利益的人质，那些汉族特权阶层，也只管把我们整个民族当成要挟中央的工具。我公开的时候，当然要骂中国民族政策王八蛋的地方，但对你自己的民族，你不能让大家把一切都怪在汉族人身上，去从别人那里找借口，一个民族如果对自己所有的不幸都找到了借口，这个民族就是个最不幸的必然要灭亡的民族。我要是共产党，我给你独立，我要看着你堕落灭亡的笑话。自强者，天助之，不是吗？

你上次也给我讲，浙江人怎么起来的，台湾人怎么起来的，不就是靠传统的标会聚集原始资本吗？我也给你讲过我们维吾尔族也有个和标会一样的互助集资的工具，不同的地方，就是有个分羊的仪式，由发标的人分羊。但是你看温州人起来，生意做到新疆来了，我们维吾尔人在干什么？历史上，我们维吾尔人在做大金融大买卖的时候，温州人算什么呢？过去汉族人什么时候生意有我们维吾尔人做得远？但你看看我们的有钱人，汉族好的没学到，坏的全学到了，有钱了不关心教育不关心未来，去行贿去吸毒，我们是身体上在吸毒，精神上也在吸毒……

我很恐惧这样的时刻，当他细数着自己可怜可恨可悲的民族时，对我这样一个默默的听者，也是一种难以承受的折磨。我被一种巨大的悲怆的力量紧紧地压在椅子上无法动弹。

按照我们爱国青年的惯常标准，伊力哈木是个不折不扣的“维奸”。曾有一位网友让我辨析一个叫“罕见”的人的言论，并问我如何看待此人起名“罕见”，我回答道：“起汉奸（罕见）这样的名字，显然是表达这样一种观点，今天被骂成‘汉奸’的人，内心是真正痛彻地爱着自己的苦难民族的，而这个民族之苦难，多有‘可怜之人必有可恨之处’的原因，最后，‘汉奸’是种智力和精神上高贵的尊号。”

伊力哈木不是个好穆斯林，烟不离手，因为身体不好，酒比以前喝得少多了。关于宗教，伊力哈木知道维吾尔族被汉族人歧视的原因之一，就是对穆斯林的普遍偏见。虽然他知道我并非那种对维吾尔族的宗教信仰心存偏见的人，伊力哈木还是喜欢对我一遍遍反复强调。维吾尔族是突厥人，不是阿拉伯人，整个突厥语世界都很世俗化，没有哪个突厥民族国家是被宗教极端主义左右的，中亚有些突厥民族甚至也吃猪肉。

伊力哈木说起过网上流传关于巴勒斯坦人和疆独的互相勾兑的文章，意为中国政府一直在饲养白眼狼。他说这肯定是个无知的愤青造谣帖，想当然地以为维吾尔人会和阿拉伯人有什么亲缘关系，维吾尔人当然也会同情巴勒斯坦人，里边除了宗教情感外，更有对弱小民族的同情，但在他熟悉的维吾尔人里，虽然同情巴勒斯坦人，但显然普遍更喜欢犹太人。

我很怕与他说起维吾尔族的现代化转型问题，因为它比起汉族人的“西化”要纠结复杂得多。一个愿意用最大的诚恳和理性去辨析的人，必须承受巨大的精神压力和痛苦。因为维吾尔族的现代化过程中的内在纠结，不可避免地要与汉族与维吾尔族的关系紧密缠绕在一起。维吾



尔人由传统的农业和商业民族走向现代工商业民族，汉族人肯定起到了积极的推动作用，但肯定也起到了刺激性的反弹作用。

一个肯定和希望汉族人能继续起到积极正面作用的维吾尔人，同时又看到了在汉族人普遍的观念中，维吾尔族只是一个“能歌善舞”、充满“异域风情”的、可供旅游参观的、日益将生活在橱窗中的民族，其内心的苦痛挣扎可想而知。

在看待维吾尔的传统宗教和文化问题上，伊力哈木处于一种矛盾心态，他似乎没有力气去仔细考虑这些问题，只是偶尔谈过，宗教如果能完成现代化转型，只起到一个民族道德、价值观念和文化习惯源头的作用，那就很好。至于民族文化，他觉得他以往在这个方面发言很少，他要好好阐述一下自己的观点，今天的维吾尔人不可能因为十二木卡姆、因为突厥语大辞典、因为福乐智慧受人尊敬。犹太人就不是因为《圣经》、《塔木得》受人尊敬的，如果犹太人只有前人的创造，犹太人和维吾尔一样不为人所关心。

“唉，我要是可以分出几个哈木来，肯定会写出很多东西，这些东西我根本考虑不过来。”

伊力哈木推荐我认识了一位“我们维吾尔人的拉什迪”，他希望我能好好宣传一下他这位和我年龄相仿的同胞。“拉什迪”能写非常优美的汉语诗歌和散文，但他的文学作品都是维吾尔语的。我很惭愧，维吾尔人在汉族人心目当中，普遍只是与“小偷”、“好打架”、“恐怖分子”等关键词联系在一起，甚至连这些汉族人最关心的问题，人们都无法公开谈起，他的“安拉已死”又会有何人关心？

“拉什迪”抱怨，从沙特过来的宣扬“瓦哈比”宗教极端主义的东西可以公开出版没人管，而他的对传统文化和传统宗教批判的东西，却不能公开发行。这是我完全无法探知的一个世界，我没有语言，只能默默听他。这种被两种极端力量层层压抑覆盖的夹缝中努力用笔挖出一点点可以呼吸的洞穴的人，我无法公开对其表达敬意。

我觉得，有沉默寡言的“拉什迪”在场，伊力哈木的精神压力和负痛会轻很多，至少他会自觉地为自己悄悄地卸下一些东西。他经常会完全不顾“拉什迪”的腼腆和紧张，罗尽世上最华丽的语言，向我拼命赞美就坐在他身边的民族的骄傲。

其实，“拉什迪”们非常担心人们谈起他。汉族人永远也无法理解维吾尔族知识分子心中的怕。

八

在维吾尔在线，曾有一位远比我投入更多精力管理论坛的汉族人，他是我的同行。他只是看到过伊力哈木的文章就被伊力哈木俘获了。

我很多次会下意识地提醒自己，我要时刻警惕伊力哈木，我不能被他蛊惑了，我有我自己的生活自己的方向。他是个巨大的黑洞，我只是个路过被他的引力俘获的小行星，我可以保持安全距离地绕着他转，绝不可一时冲动被他从此改变了人生轨迹。很多次，我会突然打断他的话，告诉他，现在我在提醒自己，你是个拥有邪教教主魅力的家伙，我不能被你给施了法术。好了，你可以继续说了。

这种时候，伊力哈木会盯着我笑起来。

“唉，你帮过我们很多忙，我不知道怎么感谢你。其实吧，我觉得像你这样的人很少，我不想麻烦你的，但你还是可以帮我们多说说话，多宣传宣传我们的网站。”

我不知道怎么帮助伊力哈木。他要教书、他要办网站、要救助维吾尔流浪儿、要赞助支持一些维吾尔孩子求学、要支持维吾尔人维权，他还有生意要做，甚至他还在股民论坛上写文章——“你不知道吧，我在那个论坛，很多人崇拜我的”。

伊力哈木曾离异，前妻留给他一个女儿，这个在北京读书的漂亮的小女孩儿我只见过一次（伊力哈木给她起名“维吾尔利亚”，让这个北京生北京长大的孩子永远不忘自己的故乡自己的民族。——这个名字曾引来质疑和责难，伊力哈木说，我当时就是要给她起这个名字。说起此事时，正值户籍档案电子化、各地纷纷出台起名规范化的草案。伊力哈木介绍，为使维吾尔名字与汉语译音规范化及电子录入方便，地方出台了一个维吾尔标准名字的东西，维吾尔人起名，只能从那几百个里边选，如果一个有文化的人想给自己孩子起个表中没有的、有新意的名



字，理所当然会被拒绝。你们汉族人以前可以叫“卫华”，现在可以叫“嘉豪”，维吾尔就永远只能叫“买买提”？）。这个精力旺盛容易亢奋的人，有段时间身边只有那个追随他的学生和他妹妹照顾他。我觉得这样的人的单身生活不但节律无度易损健康，而且情绪也非常容易剧烈起伏走极端。我曾经还试图介绍一位很优秀的维吾尔族女性给伊力哈木认识，可惜对方对伊力哈木毫无兴趣。

我知道伊力哈木有时眼睛望着我时，想说什么，不过，他总是欲言又止。一个人他知道自己具有某种力量，但却克制不用，本身也是一种无声的力量。

伊力哈木说，北京有藏学会，什么时候有过维吾尔学会？到处有人在关心西藏问题，没有谁在关心维吾尔问题。藏族人有王力雄，王力雄有唯色。我们啥都没有。藏族人的生存处境比我们好得多，国家每年对西藏是倒贴，而新疆是倒过来的。但人们同情藏族人，歧视维吾尔人，汉族的官员老板整天围着各种活佛打转转，我们呢，汉族人碰到的不是卖羊肉串的，开饭馆的，就是偷钱包的、吸毒的。你知道刘志霄（《维吾尔通史》汉语、维吾尔语版的作者）吧，他做报告的时候，他的维吾尔语里借用汉语的词汇比我们还少，他死的时候，我们维吾尔人排着队为他送葬。当然，我们维吾尔人自己也不争气，我们缺少能用汉语写文章的人，我们学社科专业的人少，我们的声音发不出来。我们其实很需要你这样的人，可我们维吾尔人没有像你这样能写的，藏族人不但有王力雄，他们自己也能写，他们的声音能进入汉族主流社会，我们没有。

“嗯～，你要帮帮我，帮我培养出几个像你一样能写的维吾尔人。”我当然愿意，但我能做的，只是如果有维吾尔族学新闻专业的学生，我们可以业余时间多交流，但我很难想象我介绍一个维吾尔族学生到市场化媒体时，会碰到怎样古怪的表情。

伊力哈木迅速地在自己培养自己，他让我每天把我订阅的《南方都市报》评论邮件转发给他，他要一篇篇仔细阅读并转载，偶尔，他也动笔写。“有一天，我们维吾尔在线也要像《南方都市报》一样，每天有我们自己的评论，我们不但要批评他们，还要拿出建议给他们。”

许多维吾尔在线的朋友经常提醒敲打伊力哈木，他在新疆的朋友们也提醒他，——随着维吾尔在线的影响力日渐扩大，他的话语权随之被放大。同样的话以前说和现在说，效果已经完



全不同，很多人劝告他，说话不要太放肆，不能再像以前那样口无遮拦。这种劝告对伊力哈木似乎是无效的，他还是像以前那样经常不分场合地攻击地方领导。

伊力哈木并不总能做到他极力想做到的理性。譬如他曾在分析民族政策的由来时，有时会倾向于阴谋论的解释，作为一个帮观者，我并不认为那种逻辑经得起仔细的推敲，就像所有中国人在试图证明自己凭空的动机猜测有道理时，都会举珍珠港的例子一样。有时候，我知道去反驳珍珠港的例子并不成立（航母是海军最重要的兵器，是珍珠港袭击成功之后才逐渐形成的共识，当时罗斯福等认为海军最重要的武器是战列舰而非航母，罗斯福知道偷袭阴谋把航母调出让日本人扑空的说法显然不合理），并不能解决最根本的问题，不同处境的人，在解释同一问题时，会有完全不同的倾向，与逻辑能力与见识无关。

事实叙述的真实性，在不同的人有完全不同的理解。在剧烈的矛盾冲突中，符合不同人群共同生活经验的、可传播的观念和事实，需要抽离具体的情境，甚至要有身份能完全超越的人才能得出，对维吾尔人、对藏族人、对汉族人（相对西方世界）都是如此，如果一个人身处其中并被强烈煎熬，却能做到这一点，就实在有点非人类了。

邱晓刚曾这样总结："人们常常对弱小一方许多年后还努力维持仇恨的做法不解或非议，然而考虑到他们除了诉诸道德别无平衡之术，也许该给他们更多的同情，一个处境逼仄的群体，其心理不可能不是狭隘的，这需要理解。"

自去年奥运之后，伊力哈木情绪败坏的时候明显增多，当然，也跟他被带去喝茶有关。那段时间，我不在北京，我不知道发生了什么事情，只知道他支持鼓励那些在北京入住酒店被拒绝的维吾尔人去打官司。——在他看来，北京与新疆相比，就像美国与中国相比。他常说，北京的国安也好国保也好警察也好，都有非常好的修养，知道文明执法，尊重程序，他也只敢躲在北京胡说八道。他曾自嘲，是不是我没出息，在新疆我肯定不敢批评政府，我现在经常都不敢回新疆。但是在奥运期间煽动打官司控告民族歧视，无疑是非常犯忌的行为。

有一次我到他家时，他才刚刚结束喝茶，情绪极为低落，他说我已经做好交待家产该分给谁该怎么管的准备，我想我是不是该去坐牢了，这样下去我实在受不了啦，我都说你们还不如把我拉出去枪毙算了。唉，我的这个脑子已经快不行了。我坐牢也好，枪毙也好，总算解脱了。

年初，伊力哈木有次电话里突然没头没脑的说，如果现在有人说要去炸汽车，我会说我不拦你们，去死吧，大家都死了才会有人在乎你们，唉，我不怕监听，我就要说给他们知道。听到这次伊力哈木被捕消息后，一位朋友说，他心里很难受，因为有天伊力哈木在ＭＳＮ上说，我们的人民要流了多少血泪你们才肯关心我们？他无法承受这份沉重，把他删除了。

在这个时候，我甚至不知道如何表达一种同情和理解，当一个人、一个群体无法知晓另外一个人、一个群体的处境和感受时，同情甚至都是浅薄的，仅仅是出于一种对自己良心免于不安的反应。

今天，我曾试图回忆与他最近相见的细节，寻找到他会因情绪日渐失常观念变化的迹象，没有。虽然，他年轻的妻子和 2 岁的儿子突然被从阿图什接来，让我想起也许他是在做最坏的准备。但我记得最后一两次见面时，他曾兴致勃勃提出建议，等他再准备好一些资料，把一些想法厘清，由我执笔帮他系统整理记录他的观点，出一本书。“我要自己开印，既要让汉族人听到我们维吾尔人真实的声音，还也要影响那些脑子不好使的家伙，怎么样？我这个计划想了很久，这次咱们一定要把它做出来。”

九

韶关出事时，我正在为别的事情焦头烂额，好几天后才上网看视频看报道。

我觉得，它无疑是中国民族隔膜和民族矛盾不断积累下来必然要引发的悲剧。

在汉族人看来，维吾尔人完全是法律上享受“超国民待遇”的特殊民族，因为内地城市里，维吾尔族小偷极为猖獗，卖糕敲诈勒索者，甚至往往以暴力威胁，但警察几乎不管。在内地汉族聚集区发生这样的事情，维吾尔人形象可想而知。中国的民族政策，普通汉族老百姓很容易感受到其明显的优惠性和倾向性，但一般不认为它不恰当，但是对维吾尔族人，人们显然认为，他们是被政府纵容惯坏了。

在新疆本地与维吾尔人混居的汉族人那里，这种感受就更为强烈。我的同行C，是从爷爷那一代就开始住在二道桥的汉族人。他认为，维族人可怜，受政府欺负，但汉族人更可怜，受维族人和政府的双重欺负。在C的记忆里，他从小到打就一直被维吾尔同龄人欺负，在胡同里独自碰到一群维吾尔年轻人时，只能硬着头皮不看那一片敌视的目光，但往往还是要被肩膀故意撞一下，胳膊肘故意碰一下，至于日常生活中，维吾尔小摊贩只针对汉族人的强买强卖则给他留下了极为强烈的刺激。直到 1997 年乌鲁木齐抽调军警大规模打击“三种势力”。——多少年来，我一直生活在没有安全感的环境里，看到我们自己的军队来保护我们。公共汽车、商场到处要开包检查，但只查维吾尔人不查我们，哪个老维敢顶嘴，上去就是一枪托，要不就直接丢车上去抓走，我当时终于出了一口恶气。C 说，他刚到北京时，甚至都有抓住一个维吾尔人痛打一顿的冲动。

中国是个地域歧视和城乡歧视极为普遍的国家，即使主流文化中也随时充斥着地域性的歧视，譬如春晚的各种小品类节目就不断地重复塑造一种身份和性格的偏见。不过，在社会封闭时代，它带来的问题并不严重，并且它本身就是封闭时代的必然产物，但在开放时代，它的伤害性和副作用就明显显露出来。汉族人之间尚且如此，加上疆独和反恐因素，则维吾尔人与汉人之间可想而知。

由于事关民族问题不得报道讨论，只能依赖互联网上私底下的传播讨论，维吾尔人是犯罪民族且不知好歹妄图独立的看法逐渐发酵升温，这种观点不但在《环球时报》培养的读者那里普遍存在，在自诩价值观向西方看齐的人那里也普遍存在。几年前，“杀光这些维吾尔畜生”的说法就在互联网上出现，但在中国，这类不和谐的声音一般会自动消失，但情绪却并不会消失甚至因此升温。

所以，韶关民族冲突事件中，视频中施暴者的残酷和狠毒并非毫无来自。传言中的强奸案本身就是民族隔阂和民族仇恨的产物。尽管传言中，强奸－迅速破案－迅速释放，再强奸－再迅速破案－再迅速释放，还一切都发生在短短的十来天内。放在任何时候，它都不符合我们起码的共同生活常识，但事发后，很多人依然坚信发生了连续的轮奸案——在一个维吾尔族工人只有八百人的两万人的大厂里。因为在我们的日常生活经验中，维吾尔族人就是这样不可理喻的野蛮人，而政府则是不可理喻的纵容维吾尔人的政府，至于事后政府的说法，因为其公信力



早已流失，政府的话肯定与真相相反。所以，在韶关的工厂，参与施暴的人根本不需要任何动员和任何事前组织，积蓄已久的愤怒可以一瞬间就爆发出来。

伊力哈木后来说，那不是斗殴，是针对维吾尔人的种族仇杀。它当然不是一起普通的刑事案件，它是民族政策失败的产物——民族仇恨驱动的一次民族冲突。

7 月 3 日，我的博客上有人跟贴道：“牛博对维吾尔人遭受的惨剧失声了。”7 月 4 日，一个跟贴这样警告：“如果涉及到汉回之争，那我的枪只能对准你了，不许动，动就打死你，知道不，小子！”

当然，偏见不会对足够文明的人产生行为扭曲的作用。厦门的一位朋友说，前些天，厦门的城管砸了一个维吾尔族人的瓜摊，市民们闻知后，纷纷跑到那个维吾尔族人那里去买瓜，7 月 5 日之后，他担心那个维吾尔族人的摊子是否会被同一拨人砸掉，没有。呵，厦门这伟大的城市。

如果官方对韶关事件出于其既有逻辑中的善意，故意隐去民族特征，将之尽量克制地描述为一次刑事案，这种善意能有多少人领情。而那个倒霉的朱某，如果官方报道属实，其实只是又一个“罗刚事件”中的“梁少南”而已，我不知道他会遭遇什么样的惩罚，处在他那样的位置，无意中触碰引发的一连串大规模的血腥暴行，是否会让他在日后依然认为，他或许不该写那个帖子，至于维吾尔族人，他的看法却一点没错？

施暴者炫耀功绩的视频被上传到网上后，视频内容本身以及大量跟贴者盛赞壮举的言论，对维吾尔人的刺激可以想象。

在平时，维吾尔人可以上网看到汉族人对维吾尔人的讨伐和仇恨，但汉族人却听不到维吾尔人的声音。来自维吾尔人的这种情绪恐怕要更复杂更为强烈。我几次听过新疆的汉族朋友说，如果没有“维独”，我们没准会支持自己搞疆独，央企把新疆的资源全部抢走了，我们什么都没有，十大富豪里，一多半是从内地跑这里没几年就闪电发家的。

新疆本地汉族痛恨的对象往往清晰而具体，维吾尔族人的痛恨则往往会迁移到整个汉族人身上。我在做维吾尔族流浪儿从事小偷问题调查时，也听到有反扒组织成员说，有次抓到小

偷，对方理直气壮抢人，说，你们到新疆抢了那么多东西，我们才偷了你多少东西，你能抢我怎么不能偷？这个逻辑把反扒组织完全听傻了。

我的那位同行 C，近几年回新疆时，惊讶地发现，周围很多汉族人开始同情维吾尔人，觉得维吾尔人可怜，政府什么也不给他们，工作机会也没有。而在以前，维吾尔族人针对汉族的攻击行为特别多的时候，周围没有人不恨维族人的。

——回到韶关事件。近几年，随着严打三种势力，新疆的治安秩序大为好转，但在维吾尔族的部分群体中，生活发展空间却日渐逼仄。为缓解新疆本地尤其是南疆维吾尔族社会巨大的失业人口压力，于是有了政府组织大规模劳务输出的决策。据“维吾尔在线”斑竹海莱特介绍，一直盛赞资本主义、坚信经济终是解决一切问题最重要途径的伊力哈木，和他讨论这个问题时，一致赞美这项在他们看来是迟到的举措——任何一个农业民族变成工业民族，都必须经历远离家乡、抛弃土地走进工厂接受雇佣剥削的痛苦洗礼，不如此，无法从农村进入城市，也无法由传统走入现代。

不过，这个在内地是以自发力量驱动的人口流动，在新疆，是以强烈的计划经济的方式进行。一个英明正确的政策，只要通过官僚系统的动员执行，它必然带有这个官僚系统各级组织成员执政水平的强烈印记，它甚至决定了一项政策最终效果。上层出思路，中层分任务，基层则粗手粗脚落实任务。如同内地许多地方搞计划生育一样，劳务输出在许多地方伴随着各种不可思议的强制和惩罚性手段。一项本应该缓解民族问题的政策，在执行中出现了大量足以抵消其积极意义的反作用。几十年来，中国的民族政策莫不如此。

而韶关事件视频里，那些操两湖口音的施暴者，并不知道四千公里外，那些同为劳工的维吾尔族人是怎么来的。据一位此前曾报道过新疆劳务输出的同行介绍，劳务输出主要是女工，那些男性劳工很多是怕他们正爱恋着的古丽们到了内地会被人抢走才积极报名的。

韶关事件，检讨的不应当是当地企业——他们未必真需要千山万水从新疆组织来的劳动力，他们原本就担当了一部分可以不承担的促进民族关系的职责。需要反思的是，政府动用其强大的行政动员能力时，完全未考虑到社会和民族情绪，未考虑到其行政动员能力本身带来的巨大副面效应。7 月 5 日乌鲁木齐骚乱发生时，谈到韶关事件，一位新疆本地的汉族同行这样说：“你让天生经商的民族去种地，去打工，这和组织贩黑奴贩猪仔有什么差别，新疆的石油

工业不允许维族染指，却假惺惺让人家去广东打工。中石油在非洲都不敢这么干，非洲规定必须雇佣本地多少工人，就这样，苏丹反政府武装仍然不干，认为中国人抢了他们，才绑架中国工人。”

主体民族与少数民族对各自在国家所处地位感受截然相反的例子，并非只有今天的中国，当年苏联的情形与今天的中国几乎完全一样。但专制国家并非总是如此。伊力哈木曾对我说，毛泽东的时代，新疆的民族关系比现在好得多，相比之下，也有真正的民族平等，对毛泽东的意识形态他纵有千般不喜欢，也因为这点会怀念那个时代，会感谢毛。立在喀什噶尔清真寺对面的毛泽东像，据说是因为当地人阻拦才没有像其他地方那样在二三十年前消失。认为毛的时代民族关系比今天更好，在新疆几乎是各民族的共识。然而，解释却千差万别，最愚昧疯狂的，莫过于认为那个时代的民族关系是靠王震的枪杆子出政权的结果。

在我个人看，无论你认为中国今天的民族政策有多糟糕，汉族是一个多么缺乏与异族拥有共同生活经验的民族，尤其是与文化、种族有迥然差别的民族，但中共建立政权后，它的民族政策和民族理论大幅提高了汉族人的政治文明水平，在观念上，是革命性的巨大进步。甚至它在一段时间里，可以因民族政策实际执行的效果，有足够自信去嘲笑某些西方发达国家。此前，乌鲁木齐的名字是带有民族歧视色彩的“迪化”，它是一座长期执行赤裸裸的种族歧视政策的城市。

然而，毛时代实现民族平等民族团结，用的是复杂问题简单处理的手段，即国家控制了一切社会资源，控制了每一个社会成员的生老病死。高度意识形态的政党，以超民族面貌出现，它只要在社会资源的调控和对社会成员的控制上，采取均等和稍稍的向少数民族倾斜的政策，就必然会赢得各个民族的基本认同。但这种社会组织却是以低效率和高昂成本运行的社会，它必然无法维系。

改革开放后，民族政策中甚至加大了倾斜的力度和具体范围，但社会的资源分配和机会分配，显然已远非国家能直接掌控，在民族自治区，民族政策的调整范畴应适用于一切领域，而非只由地方政府直接掌控的政府机关以及文教卫和国有企业，但问题是在这个国家，有些法律是永远只写在纸面上的。而不在其调整范围的地方，在市场经济追求效率的必然逻辑下，只要是市场就会认为雇佣汉人更便捷，便会无情地排斥少数民族。如果加上当地国家机器的加速腐

败，资本对权力的腐蚀，央企对地方的掠夺。纵然真有对少数民族的千般照顾，维吾尔族人的日益被边缘化和生存空间日益狭小，便是无法阻挡的自然趋势。

7 月 6 日凌晨，我和 C 两人守在线上，一边互相报知对方最新信息，一边讨论新疆民族问题的症结和由来。C 的家在乌鲁木齐领饭巷和新华南路一带的维族聚集区，他父母住在一幢混居着维汉两个民族的居民楼，他的父母在外面沸反盈天的喧闹声中坐卧不宁。C 说，无论如何，我下次回去一定要让父母亲搬离那里，今夜之后，两个民族肯定会埋下新的仇恨的种子，那里绝对不能再住了。

同时在线的，还有一年前我在乌鲁木齐碰到的大牛，他感慨道："不幸一语成谶，《乌鲁木齐篇：找个肩头痛哭一晚》。我特别难过，像我们去年奥运会前的那次二道桥大酒，会不会成为绝唱？"

7 月 7 日，更大规模的骚乱。在紧张焦虑和难以言传的伤痛中，我突然想起我竟然又忘记了写杨增新这个人。我用心寻找这个人的资料，是因为几年前在一个论坛潜水时，看到一个向上级政府反应地方民族政策问题的公开信，第一自然段中就出现了当年"杨增新将军"如何如何的字样。这个 1928 年 7 月 7 日遇刺身亡的人，居然在 80 多年后还被人记起，这是怎样一个传奇的人物。在包尔汗、广厚的回忆录中，对这个云南蒙自人平静、诚恳的怀念和追忆之情颇能动人。我曾和伊力哈木争论过这个人，伊力哈木认为他是个搞愚民政策的混蛋，在我看，他是中国旧文化训练出来的杰出统人物，只有曾国藩堪与之相比。我一直想为之写个长篇，告诉迷信枪杆子的愤青，无论是在民族问题还是对外争取平等上，有一种力量、智慧和艺术，是他们完全不懂的。

7 月 8 日凌晨，伊力哈木被捕。我第一次与伊力哈木深谈时，就有强烈为他写传记的冲动，一半是对这个人的传奇和能量的由衷崇拜，一半是为他身上的东西所打动。

我做事从来喜欢拖拉，但我在内心答应自己的这篇关于伊力哈木的文章，拖拖拉拉却是由于某种隐约的怕，就像我始终不愿靠他太近的缘故。从伊力哈木给我电话开始，我枯坐一夜，很多东西想写，让我坐立难安，却敲不出几行文字。连续不眠，终才写出半篇，却为发布与否犹犹豫豫，我征求意见，只为获得鼓励。这是一件奇怪的事情，当所有的人都建议不发时，我发现，专政的恐惧在于人内心中自身的恐惧，恐惧是会互相传染的，这个是可以克服的。

当我回拨伊力哈木的电话，总是提示已转移至人工呼叫时，我发给他一条短信，希望他还能看到：“你一定要坚持住，好好活着。”

再见，伊力哈木！

（黄章晋，媒体人，专栏作家。原文链接：http://www.bullogger.com/blogs/huangzhangjin/archives/304978.aspx）

【返回目录】



【析】

7-3 张健：新疆问题——族际矛盾还是分裂主义?



“任何一个族群想要进行政治分离，必须要具有国家意识。对于维吾尔族这样历史上并没有国家体验的族群来说，她的国家意识是外来或外生的。在这样的大背景下，新疆族际矛盾也就不太可能再会向着统一和分裂的维度去发展。如果本文关于新疆分离主义势力事实上已经式微的分析是成立的，那么中国政府持续地以“统一和分裂”的斗争来处理新疆等地的族际矛盾就很值得担忧了。作为处于强势一方的政府力量，如果不能体察社情、民情中的细微而重要的变化，一味从不符合实际的认识出发，又辅之以强大的专政力量，则本已转变的民情社情可能再次转向反面。”

2008 年 3 月的拉萨暴力冲突和 2009 年 7 月乌鲁木齐的大规模流血事件，将中国的民族问题再次推到了海内外的关注中心。在平息事件之后，中国政府的官方定性都强调两起事件绝非民族矛盾及（或）宗教矛盾，而是境内外以达赖喇嘛和热比娅为首的分裂分子利用国际、国内机会，与外勾结，煽风点火，所引起的”统一和分裂”的斗争。相应地，各派反共或反华力量对于中国政府的官方说法自然有各自不同的解读和反对意见。

就学术界而言，努力从政治性、策略性的争论中跳脱出来，冷静分析两起事件，并在此基础上反照各派政治论述，或许对于大多数人（特别是事发地区的普通人们）来说并不是无益的。限于篇幅，本文将重新探讨新疆问题，西藏问题则容后再议。

本文首先对乌鲁木齐事件中一些引人注目的现象进行解读，并认为该次事件事实上说明了”疆独”分裂主义的式微而不是强大。进而论之，官方对该事件的定性恐怕与事实有南辕北

辙之嫌；然后对”疆独”的起源问题进行简单的探讨，并认为”疆独”分离势力的国家想象和建国欲望事实上来自苏联在新疆持久而独特的影响力，特别是苏式民族政策的启发和示范作用。而随后苏联的崩溃及其后续民族国家的不完美表现，以及同期中国国家实力的显著相对上升，”疆独”建国梦想的现实可能性及其在广大维吾尔族公民中的可欲性都急剧下降。最后，文章对现在中国政府以”统一和分裂”的视角持续应对新疆民族问题的做法提出一些疑问和担忧。

一　乌鲁木齐事件中缺席的”疆独”因素

乌鲁木齐”7．5”暴力事件的直接起因是此前发生于广东韶关某工厂的维汉工人之间的殴斗，这大概是没有什么疑问的。”韶关事件”本身的起因，事发之后粤、疆两地政府的措置，以及各路境外势力少不得的借题发挥，当然都是值得研究的话题。但是，就本文的目的而言，值得特别重视的却是 7 月 5 日和随后数天，乌鲁木齐街头的暴力冲突本身的一些特点。由于事情本身的敏感性、严重性，以及尚处于司法处理过程之中的事实，笔者尚未看到海内外任何具有较高权威性和公信力的对于”7．5”事件过程的叙述。不过，从事发之后充斥于各网站的视频，以及笔者本人同一些身处乌市的师友的交流来看，此次暴力冲突除了规模和血腥程度超越以往之外，令人惊奇的是一些标志性的”疆独”因素的缺失。

比如，暴力分子并未喊出诸如”东突建国”或者”黑大爷〔对汉人的一种歧视性称呼〕滚回去”等几十年来为当地居民耳熟能详的”疆独”口号，暴力分子也没有有组织地冲击政权机关（随机性地攻击派出所、交警队等则不少见）的举动。这一点的一个反面例证是，在事件之后中国政府的文宣攻势中，虽然将矛头直指热比娅等境外分裂势力，但却并未以乌市街头证据中具有鲜明分裂主义特点的口号、旗帜等作为指责的依据。我们有理由地假定，中国政府绝不会放过类似的口号和旗帜作为指责热比娅的证据，那么此类证据在政府文宣中的缺失，至少给此类”疆独”的标志性因素在整个”7．5”事件中的缺失提供了部分支持。

当然，如前所述，由于种种原因，对”7．5”事件的具体过程，外界的了解仍然不够详细。甚至对于身处乌市的广大居民来说，每个人的所闻所见也都是局部和片段的。因此，上述分析也是可证伪的。不过，综而论之，就目前可得的、真实但未必全面的信息分析，我们有理由相信，”7．5”事件中的”疆独”特色很不明显，至少没有像以往很多确证的”疆独”事件那么明显。而如果”疆独”因素在”7．5”这样的重大暴力事件中缺席，我们至少可以部分地推论说，”疆独”正在和广大维吾尔族公民的政治意识渐行渐远。

如果上述推论能够成立，那么中国政府事后对”7．5”事件作出”不是民族和宗教矛盾，而是统一和分裂的斗争”的定性就值得商榷了。事实上，笔者的一个基本判断是，”疆独”分裂势力当然是由来已久且仍然存在的，但是”疆独”理念已经在愈来愈多的维吾尔族中国公民中失去了吸引力。与官方的判断相反，此次”7．5”事件反映的不是”统一和分裂”的斗争，而恰恰是维汉之间复杂纠结的族际矛盾。

二　“疆独”运动中的苏联影子

为了较深入地论说上述的基本判断，我们有必要先从”疆独”的渊源盛衰及其相关的理论解释谈起。

近十余年来对于 1980 年代之后新疆、西藏民族问题频仍的种种解释，比较有影响力的就是”阶级／民族替代论”。以笔者所见，王力雄的相关论述是这一理论最有影响力的代表。概括说来，王力雄等人认为，改革开放之前的中国政府，在阶级斗争理论的指导下，基本上在少数民族地区推行了一种以阶级观念替代民族观念的路线方针；现实生活中出现于不同民族人们之间的矛盾，被解释为各民族统治阶级的捣乱或余毒；因此民族矛盾被解释为本质上是阶级矛盾[1]。

依照这种解释，只要消灭了（统治）阶级，民族问题也就迎刃而解了。用马克思和恩格斯在《共产党宣言》（Manifest der Kommunistischen Partei）中的经典论述来说就是：”民族内部的阶级对抗一消失，民族之间的敌对关系就会随之消失。”[2]因此，改革开放之后阶



级斗争话语的退场，使原来被阶级化的民族矛盾再次以其本来面目出现，这就是 1980 年代以来疆、藏地区民族矛盾相较此前（特别是文革期间）有所激化，甚至上升为分裂主义的一个主要原因。

应该说，”阶级 / 民族替代论”具有相当的解释能力，该理论的逻辑同它要解释的现象的历时变化上也有高度的契合性。不过，这一理论不能解释（也许是并不意在解释）何以 1980 年代之后的民族矛盾会上升到”统一和分裂”之争的高度。可以说，在一个统一的多民族国家，闹分裂是民族矛盾的最高表现形式；但是，显然并不是所有的民族矛盾都一定会上升到这个层次。”阶级 / 民族替代论”可以解释何以少数民族地区会在一个变化了的具体历史情境下出现社会矛盾，并且以民族矛盾的形式表现出来，但是却不能解释这种矛盾的激化过程。换言之，该理论给出了 1980 年代之后疆、藏地区民族矛盾的发生机制，却没有给出这些矛盾的演进机制。我们有理由认为，不讲阶级斗争是少数民族地区民族矛盾重新抬头的原因之一，但却没有理由认为不讲阶级斗争少数民族就要闹独立。

“疆独”思潮和运动作为一个历史现象，存在已逾百年。将视界局限在 1949 年之后的中国国内政局和意识形态的变化，很难全面而切实地把握其起伏脉络。

本文想要强调的是，就”疆独”运动的具体过程而言，俄罗斯 / 苏联的国家实力和示范作用是非常重要的推动因素。从”疆独”运动的兴起，乃至它在”7．5”事件这种”良机”中的缺席，俄 / 苏的影响以及该国同中国实力对比的情况都具有极大的影响。

从十九世纪末叶到整个二十世纪上半叶，沙俄 / 苏联一直是在新疆拥有最大影响力的国家。除了没有名义上的主权之外，其实质影响力事实上超过了这段期间一直处于各种内忧外患之中的中国历届中央政权。新疆是沙皇俄国东扩路上的重要一站。沙俄在吞并了今天的哈萨克、乌兹别克等中亚地区之后，就加紧了对清廷治下的新疆的渗透。虽然沙俄的这种努力，在左宗棠击败阿古柏伪政权、收复新疆并建省之后遭到了重大挫折，但她仍然从积弱的清政府那逐步获得了在新疆的种种贸易和领事特权。

民国建立之后，北洋政府和南京国民政府都溺于中国内地的种种纷争之中，新疆则先后处在杨增新、金树仁、盛世才等遥奉正朔、实际半独立的地方实力派的统治之下。对杨、金、盛



而言，应对沙俄以及 1917 年之后苏俄势力在新疆的现实存在，并在中国中央政权、俄 / 苏、新疆各民族势力之间维持平衡，成为他们最重要的任务。

在十月革命之后的短短几年，忙于内战的苏俄在新疆的势力曾有一个短暂衰落期（这恰恰也是杨增新经营新疆的黄金期），但是在内战结束、苏联成立并日渐稳定强大之后，苏联在新疆的影响力就重回上升轨道了。其直接后果就是盛世才在 1930 年代公开亲苏，以对抗同样在内地统治日渐稳固，并试图将统治势力延伸进入边疆地区的南京国民政府。盛世才亲苏的后果自然是苏联在新疆的影响力进一步上升，加上中国共产党的帮助，苏联势力事实上已经半公开地进入了当时的新疆地方政府之中。

抗日战争爆发之后，一方面是国民政府军队战略性地大量撤至中国西南和西北地区，另一方面是苏联在新疆的渗透无所不用其极，甚至伤害了盛世才的稳固统治，使盛世才在重庆和莫斯科之间的平衡中开始倾向前者。在苏德战争爆发、苏联一度岌岌可危之际，盛遂积极反苏，并终赴重庆任职。不过苏联在新疆的多年经营已经不是一个土皇帝的反反复覆所能改变的。在抗战之后的国共内战期间，苏联甚至在新疆策划和导演了著名的”三区革命”，直接同中国合法政府作对。此时，苏联在新疆的影响达到了顶峰。

在上述这种政治情势的影响之下，整整三代人期间，新疆经济同俄 / 苏的联系开始大大超过同中国内地的联系。特别重要的是，在这期间新疆少数民族精英人士开始主动或被动地大量进入俄 / 苏境内寻求教育或开展贸易。这种潮流的后果之一，就是俄 / 苏在新疆地区培养了数代在利益和情感上倾向俄 / 苏中亚地区，而不是中国的地方性政治、文化、经济精英。这一文化和人脉上的影响可以说比政治、经济的影响，别有一种特殊的重要性和作用机制。

我们知道，作为新疆地区近代以来的主体民族，维吾尔族有悠久的族源历史。但是，维族并没有在其大致形成之后，拥有任何意义上的覆盖整个或大部民族人口的独立国家建制或国家体验[3]。如果我们循盖尔纳（Ernest Gellner）的经典定义，将民族主义（nationalism）理解为人群追求建立自己的国家（state）的一个运动或思潮，并且在拥有了国家之后才可称为国族（nation）的话[4]；那么，维族本身应该被定义为族群（ethnic group），同时她作为整个中华民族的一部分，分享.中国国家体验下的中国国族身份。当然，必须得承认，并不是

所有的维族人都同意或满足于这样一种状态，而这就是”疆独”作为一个民族主义运动的终极起源。

笔者认为，作为一个历史上没有国家体验的族群，普通维吾尔族人的国家想象和国家欲望，主要来自他们在近代以来同俄 / 苏的交往，并且以后者为榜样。在中华人民共和国成立之后，关于在中国境内的少数民族地区成立有中国特色的自治区还是追随苏式的”加盟共和国”的问题上，新疆地方精英本来较倾向于后者。在苏联体制下，各加盟共和国都拥有各自的宪法、国家机构、首都等一切现代国家的形式要件，同时苏联 1924、1936、1977 年三部宪法也都明确宣布各加盟共和国是平等的主权国家，并且拥有最终退出苏联的绝对自由。易言之，苏式的加盟共和国”看上去”更像一个国家，也拥有更大的独立性。在长期受苏联影响并且主要从苏联获得政治文化和政治知识的维族精英人士心中，更喜欢加盟共和国是很正常的。但在一番折冲之后，1955 年最终成立的是新疆维吾尔自治区，而不是有些人向往的”维吾尔斯坦”或”东突厥斯坦”加盟共和国，那么，一部分新疆少数民族人士对此有所不满也在所难免。

在中苏短暂的蜜月期结束之后，以 1962 年的”伊塔事件”为标志，中苏两个大国在新疆地区的公开角力重新开始。苏联方面猛烈攻击中国的论点之一，就是中国共产党背离了列宁主义的原则，以自治区来”糊弄”国内的少数民族，也就是没有真正贯彻民族平等，而是奉行了大民族沙文主义。这场中苏论争的是非不是本文关心的，重要的是这种政治话语上的争斗对新疆地区本身的精英人士乃至一般民众来说，无疑是有重要影响的。毕竟直到不久之前，他们还是更受苏联而不是中国的影响。那么，以常理度之，想”加盟”而只给”自治”，那么不如干脆就要”独立”了，这样的想法成为新疆部分崇苏精英的政治意识是毫不奇怪的。

不过，正如王力雄等所言，整个 1960 至 1970 年代恰是中国国内以阶级斗争为纲的时期，阶级对民族问题的部分 / 暂时替代[5]，加之中国在冷战环境下在新疆的严密部署，使得这一时期的”疆独”势力是相对沉寂的[6]。

1980 年代之后，形势丕变。一方面，中苏之间的坚冰开始缓缓融化，中国国内的情势也不再是谈苏色变。新疆同苏联的联系有所恢复。另一方面，这一时期正好是苏联内部的民族矛盾开始快速上升、急剧恶化的时期。在部分新疆人士看来，苏联境内非俄罗斯各民族的行动无疑具有示范性。1991 年苏联彻底解体，很多同新疆少数民族有.族群和文化联系的中亚民族纷纷

独立，给了部分”疆独”势力更大的刺激和一定的口实。反映在现实中，1980 至 1990 年代的”疆独”势力一度异军突起，活动频率、级别都大大上升，并且在后冷战的具体情势

然而物极必反，由苏联解体、新民族国家诞生所引起的”疆独”运动高潮也随.这些国家的糟糕境遇而渐趋低落。同中国国力在 1990 年代以来的迅速上升相比，前苏联地区不能不说是黯然失色：经济凋敝，政局不稳，内乱不断，国际影响力大幅跌落。虽然本世纪以来该地区的政治经济状况有所好转，但是人们仍然可以说，在近二百年中，最近二十年乃是中国第一次在整体上具有了比俄／苏更大的吸引力和发展潜力的时期。俄／苏的魅力，包括”加盟共和国”和”独立”的神话与可欲性，在新疆少数民族人士中的减退乃至消逝也就在情理之中了。

在这样一个大局下，加之中国政府自 1990 年代末以来大大加强了对民族分裂势力的打击，”疆独”在广大维吾尔族公民心中的吸引力和号召力渐趋下降，长期来看是不可避免的。如前所述，它甚至在”7．5”事件这样重要、大规模的族际冲突事件中基本缺席了。

三　几点讨论和澄清

在勾画了俄／苏，特别是苏联的民族政策体系和实践对新疆维吾尔族精英人士及”疆独”运动的重大影响之后，进行一些理论上的讨论和澄清是很有必要的。

首先，本文并不认为俄／苏影响是”疆独”运动的唯一原因。例如，如果研究者将视界延展至近代以来的新疆及其周边地区的历史，我们就会发现一个北起高加索山区，南至东非，西起马格里布地区，东至中国西北边疆的巨大地区，大致从奥斯曼帝国的衰落开始，就成为英、俄／苏、美、中等大国角逐的一个场域。作为对大国意志的反动，在这一广大区域内，既诞生了凯末尔主义（Kemalism）、阿拉伯社会主义等倾向世俗化、现代化的思潮和民族解放运动，也诞生了各色伊斯兰极端主义和泛突厥主义等带有复古保守和反现代化色彩的思潮和帝国重建运动 7。后者在中国新疆地区的流布，已经为很多中国学者所注意和研究，并被广泛认为是”疆独”运动重要的思想资源之一[8]。

不过，本文想指出的是，这种地区性的伊斯兰和突厥思潮只是一种持续的和背景性的影响。在受此影响的广大地区中，形形色色的政治运动却有.巨大的差异性，而这些差异性必须要有背景性因素之外的中层因素来解释。本文提出的俄 / 苏对中国新疆地区民族分离运动的影响就是这样一种中层因素。否则，我们很难理解，为甚么在”9．11”之后伊斯兰极端思想更加甚嚣尘上的时期，中国”疆独”运动的影响力却在下降。

其次，如何理解本文所宣称的”疆独”式微和人们日常所见的似乎是日渐上升的维汉矛盾？得指出的是，不是所有的族际矛盾都必然会上升到政治分离的高度，事实上绝大部分族际矛盾都没有或不会上升到政治分离的层次。同时，也并不是说族际矛盾的量的上升，就一定会最终引发政治分离问题。正如前文所述，任何一个族群想要进行政治分离，必须要具有国家意识。对于维吾尔族这个历史上并没有国家体验的族群来说，她的国家意识是外来或外生的。而这个外部来源，历史地就是苏联，特别是苏联民族理论中关于”平等、主权的加盟共和国”的论述。在这样的前提之下，当苏式的民族独立实践趋向失败以及相应的民族国家实践成果不令人满意的时候，维族源于苏联的国家想象也就变得不那么吸引人了。

虽然总有很少部分人铁杆地进行”疆独”活动，但是对于绝大多数的普通维吾尔族公民来说，他们的国家想象，长期来看会在中国和前苏联的实力对比中渐渐趋向中国国家认同，而不再是源自苏联的”维吾尔 / 东突国”的认同。当然这不会是一个非常平顺和容易的过程。此外，任何具有现实感的人也都会承认，在中国中央政府的力量稳固而强大，并且中国比较成功地和中亚国家以及俄罗斯组成反对”三股势力”（宗教极端势力、民族分裂势力、暴力恐怖势力）的统一战线的情况下，追随少数人进行分离主义运动的成功可能是不存在的。所谓”挑战不可能的事情”，在绝大多数情况下，不会是大多数人的选择。而当”疆独”理念失去了本民族多数人的现实支持，其渐趋式微也就不可避免了。我们已经可以从”7．5”事件中窥得端倪。

在这样的大背景下，新疆族际矛盾也就不太可能再会向.”统一和分裂”的维度去发展。维汉之间的矛盾更可能变成类似中国部分地区的回汉矛盾，或者印度的穆斯林和印度教徒的那种矛盾。我们知道，中国历史上部分地区的回汉矛盾曾经非常激烈，回汉之间的互相残杀也绝不亚于”7．5”事件中乌市的街头暴力，但是除了极少数情形（如清朝云南的杜文秀起义），

中国回汉矛盾却并未引发甚么”回独”运动。类似的情况是，印度的穆斯林和印度教徒的冲突长期以来也是相当激烈和血腥的，但是我们并没有见到印度内部有重要的穆斯林分离运动。抽象来说，一种可能的情况是，双方隔阂很大，积怨甚深，但是冲突中的少数一方并不把政治分离作为一种可能的解决之道。

本文认为，中国”疆独”趋向式微就是一种维汉族际冲突”去分裂化”的表现，而这并不和一定时空、一定条件下族际矛盾可能继续上升乃至激化相冲突。某种意义上，我们甚至有理由推测，”7．5”事件中暴力血腥程度的空前，有可能是那种分离主义的可能性被身处少数地位的人群所自我否定之后的一种愤懑、失望的爆发和发泄[9]。

四　余论：谨防预言的自我实现

中国政府反对将发生于其治下的少数民族地区的有一定规模的骚乱或动乱定性为民族和宗教矛盾，是由来已久的。1950 至 1960 年代，中国官方一般将此类事件解释为阶级斗争的表现。无论是疆、藏地区，还是西南山区的诸多武装事变，都被政府指称是少数民族中的少数上层牧主、地主或奴隶主对于共产党领导下的、为大多数下层民众谋福祉的社会政治改革的敌视行动。1980 年代以来至今，此类事件的官方定性则一边倒地变成分裂主义。这其中的理论原因，当值得专门分析。

但是，更具有紧迫性的是，如果本文关于新疆分离主义势力事实上已经式微的分析成立，那么中国政府持续地以”统一和分裂”的斗争来处理新疆等地的族际矛盾就很值得令人担忧了。作为处于强势一方的政府力量，如果不能体察社情、民情中的细微而重要的变化，一味从不符合实际的认识出发，又辅之以强大的专政力量，则本已转变的社情、民情可能再次转向反面；中国人民长期以来努力不懈而赢得的相对周边一些国家的竞争优势和吸引力也就可能被再次浪费。

要想使边疆地区倾心内附，用中国传统的政治词汇来说，必须”恩威并用”。而”恩”的一方面，事实上并不主要是物质利益的输送，而是给予边疆地区一种能让当地人满足的政治安

排，并对这种政治安排提供足够的保证。在这样的政治安排下，长治久安才可能实现，而内地和边疆人民的经济文化交往也才可能日渐频密，并由此慢慢生发出互不可分的中华民族情感。

注释

[1]王力雄的作品在中国大陆很难正式出版。在海外和互联网上流传甚广的《黄祸》、《天葬：西藏的命运》，以及最近的《你的西域，我的东土》等却在整个华人世界具有相当的影响力。其中后两本着作尤与本文论题相关。王力雄在中国大陆正式期刊发表的文章中，最与本文相关的则是〈西藏问题的文化反思〉，《战略与管理》，1999 年第 5 期，页 45-52。

[2]中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译：《马克思恩格斯全集》，中文第一版，第四卷（北京：人民出版社，1958），页 488。[3]所谓的”东突国”的存在，为时既短，又没有国际承认，更重要的是缺乏有意义的实际统治的存续，实在难以称得上是国家。参见马大正、许建英：《”东突厥斯坦国”迷梦的幻灭》（乌鲁木齐：新疆人民出版社，2006）。

[4]参见盖尔纳（Ernest Gellner）着，韩红译：《民族和民族主义》（北京：中央编译出版社，2002），第一章。

[5]王力雄：〈西藏问题的文化反思〉，页 45-52。

[6]根据马大正的统计，在 1960 年代只有三起较大的分裂主义活动，而在整个 1970 年代则一起也没有，是 1949 年以来最平静的。参见马大正：《国家利益高于一切：新疆稳定问题的观察与思考》（乌鲁木齐：新疆人民出版社，2003），页 40-44。[7]这.所能给出的仅仅是一个非常粗线条的轮廓。有兴趣者可参见昝涛：〈从”突厥主义”到”土耳其史观”：20 世纪前期土耳其民族主义的演变〉（北京大学历史系博士论文，2006）；戴维森（Roderic H. Davison）着，张增健、刘同舜译：《从瓦解到新生：土耳其的现代化历程》（上海：学林出版社，1996）。

[8]这方面可参见潘志平、王鸣野、石岚：《”东突”的历史与现状》（北京：民族出版社，2008）。

[9]另一部分原因可能是作为”7．5”事件导火索的”韶关事件”中关于维族女工被侮辱的不实传言对于伊斯兰民族的特殊敏感性。

（张健，哥伦比亚大学政治学博士、北京大学讲师。原文链接：
http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c/issue/articles/117_1001002.pdf）

【返回目录】



7-4 汪晖：东方主义、民族区域自治与尊严政治
——关于“西藏问题”的一点思考



“‘西藏独立’问题是和西方将自己的帝国主义的承认政治—即一种以民族国家为主权单位的承认体系—扩张到亚洲地区时同时发生的。按照他们的观点，中国可以是一个文明、一个大陆、一个帝国，而绝不是一个‘正常的民族国家’或‘现代国家’。在这里，‘正常’与‘现代’都是按照西方的自我想象而产生的标准，是硬将自己塞进普遍主义（或所谓普世价值）的框架中的西方特殊主义。在市场经济和大规模社会流动的背景下，如何将保护文化多样性与实现社会平等结合起来，如何在保护少数民族利益和保障移民权利之间取得平衡，是完善民族区域自治、促进各民族平等交往的关键环节。”

2008 年 3 月 14 日及稍后一段时间，在拉萨、四川阿坝、青海藏区和甘肃藏区相继发生了以攻击当地商铺（主要是汉人和回民）的骚乱和针对政府的示威，西方舆论随即将焦点对准拉萨和达赖喇嘛及西藏流亡集团，而中国官方媒体则对西方舆论展开反击，两者都将焦点集中于暴力和海外藏独运动，很少从社会危机的角度讨论“3.14”事件的成因。几乎与此同时，奥运火炬在全球的传递刚刚展开，就在巴黎、伦敦、旧金山等西方城市遭到流亡的藏人集团和西方藏独运动的严重阻挠，西方政治家和主流媒体以一边倒的方式对中国进行批评。在这一形势的激发之下，海外中国学生和海外华人展开了保护奥运火炬、反对西方媒体的歧视性言论和抵制藏独运动的声势浩大的抗议游行。年轻一代利用网络对西方舆论展开反击，形成了一波网络抵抗运动，这是前所未有的现象。所有这一切形成了一个戏剧性的局面，一个孕育着各种变化的可能性的事件。如何理解西方社会对于西藏问题的态度？如何解释在中国市场化改革中的西藏危机？如何看待海内外新一代人对于这一问题的介入？更重要的是：为什么上述两种对立的反

应方式都将焦点集中于民族主义，而不是西藏危机得以产生的社会条件？这些都是摆在当代中国和当代世界面前的重大问题。我自己并非研究西藏问题的专家，但鉴于这一问题的严峻性和迫切性，也愿意不揣浅陋，将自己的一点不成熟的看法提出来，以引起批评和讨论。

两种东方主义的幻影

西藏骚乱爆发后，最为引人注目的现象之一，是整个西方媒体和西方社会在这个问题上的激烈态度和遍及全球各地的华人运动。关于当代中国的民族问题的根源，我在文章的后半部分会做分析。这里首先讨论西方社会对这一问题的反应。事实上，支持“藏独”的人各有不同，除了从民主、人权的角度对中国政治展开批评之外，从历史的角度看，也有三个不同的方面值得注意。首先是西方有关西藏的知识深深地植根于他们的东方主义知识之中，至今没有清理。这一点对于欧洲人影响最大。其次是特定政治力量对于舆论的操纵和政治行动的组织。这一点美国关系最深。第三是对于西藏的同情混杂着对中国、尤其是经济上迅速崛起而政治制度极为不同的中国的顾虑、恐惧、排斥和反感。这一点除了第三世界国家之外，全世界都受到感染。这三个方面不仅与民族主义相关，而且更与殖民主义、帝国主义、冷战的历史和全球化的不平等状态相关。这三个方面的问题并不是相互隔离的，但需要分开来加以分析。这里先谈第一个方面，即东方主义问题及其对冷战文化政治的影响。

2001 年，我在瑞士访问时曾经参观过一个叫做“作为梦幻世界的西藏——西方与中国的幻影”(Dreamworld Tibet-Western and Chinese Phantoms)的博物馆。博物馆的策展人是人类学家马丁·布拉文（Martin Brauen）博士，他从年轻时代起就迷恋西藏文化和喇嘛教，崇拜达赖喇嘛，但在经历了许多事情之后，他开始问自己到底是为了什么迷恋喇嘛教和西藏文化？正是这个自省使他决定用展览的方式描述在西方世界里西藏、喇嘛教和达赖喇嘛的形象。在看了那个展览后，我也开始留心这些问题。这里不妨综合我在那个博物馆收集的材料和此后的一些阅读做一点分析。



萨义德曾以伊斯兰研究为中心分析过欧洲的东方学，他把这种学问视为一种根据东方在欧洲西方经验中的位置而处理、协调东方的方式，在这种方式中，东方成为了欧洲物质文明和文化的内在组成部分，是欧洲自我得以建立的它者。对于欧洲而言，东方既不是欧洲的纯粹虚构或奇想，也不是一种自然的存在，而是一种被人为创造出来的理论和实践体系，蕴含着漫长历史积累下来的物质层面的内容。藏学在东方学中一直占据重要地位，但至今没有得到认真清理。在西方，藏学研究从来不在中国研究的范畴之内，从东方学形成的时代至今都是如此。从这种知识体制本身，也可以看到在西方的想象中，中国与西藏关系的一些模式。这些模式，从根本上说，正像萨义德描述的那样，与其说是一种自然的存在，毋宁说是一种人为创造的体系。瑞士学者米歇尔·泰勒(Michael Taylor)的《发现西藏》(*Mythos Tibet. Entdeckungsreisen von Marco Polo bis Alexandra David-Neel*) 描述从 1245 年圣方济各本人的弟子方济各会士柏朗嘉宾(Jean-du PlanCarpin)到 20 世纪初期欧洲人对西藏的探险和侵略，为我们提供了早期藏学的丰富素材。[2]早期传教士去西藏的目的是寻找失落的基督徒，他们认为西藏人就是 12 世纪传说中的、曾经战胜了异教徒、波斯人和米迪亚人的约翰王的后裔。据说，约翰王曾经住在中亚的什么地方。总之，在他们的心目中，藏人就是那些在早期中世纪横跨小亚细亚、中亚和中国的传播福音的基督徒的弟子或门徒。当然，也不是所有传教士对西藏人的看法都是如此，嘉布遣会修士的看法就和耶稣会士的观点不同，他们认为佛教是撒旦的作品，因为只有撒旦的狡猾才能创造这种与天主教明显相似的宗教。这两种关于西藏及喇嘛教的截然对立的看法其实从未消失，在所谓启蒙和世俗化的时代，它们以不同的方式或隐或现。**无论将西藏视为基督徒的另一个故乡，还是以“撒旦的狡猾”创造了与“天主教明显相似的宗教”的世界，它们都是“根据东方在欧洲西方经验中的位置而处理、协调东方的方式”，我把它们称之为两种东方主义的幻影。**

欧洲藏学的创始者之一依波利多·德斯德里(Ippolito Desideri, 1684-1733, Rome, Italy)是继葡萄牙传教士安东尼奥·德·安德莱德(Fr. Antonio de Andrade)于 1623 年探访西藏之后的又一位罗马传教士。他于 1712 年 9 月 2 7 日离开罗马前往里斯本，从那里上船远航，于 1713 年 9 月 23 日到达果阿(Goa)，在印度旅行之后他和同伴从德里抵达克什米尔的斯里那加(Srinagar)，最终于 1716 年 3 月 17 日辗转到达拉萨。他在西藏生活了五年，经历了准噶尔蒙古的入侵和战争，详尽地研究西藏的文化，为传教而用藏语编写了五本著作。他在西藏



问题上与嘉布遣会的修士发生过冲突，也曾批评西方传教士有关西藏的偏见和许多误导的看法，比如他报告了西藏的战争和藏人的斗争性格等等。但最终这位罗马传教士还是得出了一个固定的也是对西方的西藏形象影响最大的观点，即西藏是和平的国度。[3]

18 和 19 世纪的欧洲哲学家如卢梭、康德、黑格尔曾对藏传佛教给予批评，而赫尔德等人又从藏传佛教与天主教的联系出发，对之持有较为肯定的看法。无论对藏传佛教持怎样的立场，欧洲的这些近代思想人物对于西藏的看法不但可以追溯到这些传教士的叙述，而且也植根于他们对于天主教的不同态度和立场。先看赫尔德对于藏传佛教的肯定性看法。“在亚洲广阔的群山与荒漠之间建有一个堪称世上独一无二的宗教王国，那是喇嘛们的天下。尽管小规模的革命曾将宗教和世俗权力多次分离，但是两者最后还是一次次地重新结合。没有哪个地方像那里一样，国家整个宪法都基于掌握皇权的高级僧侣集团之上。依照释迦牟尼或佛陀的灵魂转世说，大喇嘛能死后转世成为新的喇嘛，并尊为神圣的体现。在神圣的明确秩序中，从大喇嘛往下构成了喇嘛的层层链条。在这个地球屋脊之上各个教义、教规和设施中规定着僧侣统治，如此牢固，鲜有出其右者。”[4]

这个描述已经隐约地透露出那个有关失落在西藏的基督徒的传说的影子。在赫尔德看来，佛教起源于温暖的南方，在暹罗、印度等地方也显示出慈悲、厌战、隐忍、柔和与滞怠的特征，但藏传佛教却由于自然条件的严苛而形成了一种与天主教相似的特征。他说：

如果说有哪个宗教把尘世显得可恶可怖，那么它就是藏传佛教，仿佛——似乎也不能完全否定——基督教最为严苛的教义和仪轨被移植到此地一般，而它在藏区高原上显示出别处没有的怒金刚相。值得庆幸的是，严苛的藏传佛教没能改变民族精神，就如同它无法改变他们的需求和气候一样。[5]

在另一个段落中，赫尔德更是直接地将达赖-班禅制度与天主教的教皇制度相比较，认为藏传佛教是一种“教皇宗教”：

西藏的宗教是一种教皇宗教，如同欧洲在黑暗的中世纪所有的一样，后者甚至还不具备西藏人和蒙古人身上被称道的秩序和道德。藏传佛教在山野之民中，甚至在蒙古人那里，传播的某种博学和书面语言是对人类的贡献，可能也是让这些区域成熟的准备性的文化辅助手段。[6]



赫尔德对西藏的关心完全集中在宗教领域，这一方式直到今天仍然相当流行。

与赫尔德从天主教神学世界观中观察藏传佛教不同，康德的观点是人种学和语言学的。他的论述为黑格尔重建“世界历史”提供了脉络。在《论永久和平》（1795 年）的《永久和平第三项条款（世界公民权利将限于以普遍的友好为其条件）》一节中，康德首先将“友好”视为一个“权利问题”，并将这一权利界定为不同于所谓“作客权利”的“访问权利”。“这种权利是属于人人都有的，即由于共同占有地球表面的权利人可以参加社会，地球表面作为一个球面是不可能无限地驱散他们的，而是终于必须使他们彼此互相容忍；而且本来就没有任何人比别人有更多的权利可以在地球上的一块地方生存。”当人们行使这种“友好权利”的时候，“相聚遥远的世界各部分就可以以这种方式彼此进入和平的关系，最后这将成为公开合法的，于是就终于可能把人类引向不断地接近于一种世界公民体制。”[7]但是，西方的“访问者”在“从事贸易”的名义下征服异国异族，超越了“陌生的外来者的权限”。“美洲、黑人大陆、香料群岛、好望角等等，自从一经发见就被他们认为是不属于任何别人的地方，因为他们把这里的居民当作是无物。在东印度（印度斯坦），他们以纯拟建立贸易站为借口带进来外国军队，但却用于进一步造成对土著居民的压迫、对这里各个国家燎原战争的挑拨、饥馑、暴乱、背叛以及像一串祷告文一样的各式各样压榨着人类的罪恶。”[8]紧接着这段话，康德提到欧洲与中国、日本的往来。他说：“中国与日本(Nipon)已经领教过这些客人们的访问，因而很聪明的中国是虽允许他们到来但不允许入内，日本则只允许一种欧洲民族即荷兰人进来，但却像对待俘虏一样禁止他们与土著居民交往。”[9]在讨论中国的时候，康德以注释的方式谈及中国及西藏，显示了一种从西藏的角度界定中国的取向。他说：

为了把这个大国写成它所自称的那个名字（即 China，而不是 Sina 或者其他类似的称呼），我们只需翻阅一下格奥尔吉的《藏语拼音》（指意大利奥古斯丁派传教士格奥尔吉[Antonio Agostino Georgi,即 Antonius Georgius, 1711-1797]所著《藏语拼音》，罗马 1762 年。——译注）一书，第 651-654 页，特别是注 b。——据彼得堡的费舍尔教授（Johann Eberhard Fischer, 1697-1771，圣彼得堡教授，曾参加远东探险。此处称引，见所著《彼得堡问题》[哥廷根，1770 年]第 2 节“中华帝国的各种名称”，第 81 页。——译注）的说法，它本来并没有它所用以自称的固定名称；最常用的是 Kin 这个字，即黄金（西藏人叫作



Ser），因此皇帝就被称为黄金国王（全世界最辉煌的【国土】）这个字在该国国内发音很像是 Chin，但是意大利传教士（由于喉音拼法的缘故）则可以发音像是 Kin。——由此可见，罗马人所称的 Seres（丝绸）之国就是中国；然而丝绸是经由大西藏（推测是通过小西藏与布哈拉，经由波斯，等等，117 页）而供应欧洲的；这就提示那个可惊异的国家之于西藏并且从而与日本的联系从许多方面来考察，其古老性都可以印度斯坦相比；同时他的邻人所给予这个国土的 Sina 或 Tschina 的名字却没有提出来任何东西。[10]

康德对于中国的兴趣源自以丝绸之路作为连接东西方的世界史兴趣，但他没有弄清这条通道的真正脉络。康德的这段话中有三点值得注意：首先，他是从欧洲传教士的西藏知识中理解中国的；其次，他强调中国没有“可以自称的固定名称”，因此从西藏语音来界定中国就是自然的；第三，他区分了大西藏与小西藏，以说明将中国与欧洲联系起来的丝绸之路是以西藏为中介的。

欧洲与西藏之间存在神秘而古老的联系这一信念其实是康德的西藏观的核心。在接下来的段落中，康德不是从欧洲宗教与藏传佛教的关系的角度谈论西藏，而是从希腊与西藏的关系出发论述两者的关联，语文学在此提供了最为重要的脉络。他说：

也许欧洲与西藏的古老的但从不曾为人正确认识的交往，可以从赫西奇乌斯（Hesychius，公元五或六世纪希腊文法学家。——译著）的主张，即伊留西斯神秘仪式（指古希腊伊留西斯[Eleusis]祭祀谷神 Demeter 的神秘仪式。——译注）中祭司们 Κονξ ’Ομπαξ (Konx Ompax)的呼声之中得到阐明。（见《少年阿那卡西斯游记》[指法国考古学家巴泰勒米〈Abbé Jean Jacques Barthélemy〉所著《少年阿那卡西斯〈Anacharsis〉希腊游记》一书〈德译本，1792 年〉。——译注]第五部，页 447 以下。）——因为根据格奥尔吉《藏语拼音》，concioa 这个字的意思是上帝，此字和 Konx 有着惊人的相似性；Pah-cio（同书，页 520）这个字希腊人发起引来很容易像是 pax，它的意思是 promulgator legis〈法律的颁布者〉，即遍布于整个自然界的神性（也叫作 cencresi，页 177）。然而 Om 这个字拉·克罗泽（M. V. La Croze，1661-1739，法国本笃派教士，普鲁士科学院会员）则翻译为 benedictus，即赐福，这个字用于神性是很可能并不是指什么别的，只不过是受福者而已，（页 507）。法兰茨·荷拉提乌斯（Franz Horatius 或 Franciscus Orazio della Penna，意大利传教士，



1735-47 年曾去拉萨居住。——译注）神父常常问西藏的喇嘛们，他们理解的上帝（conciva）是什么，而每次得到的回答都是：“那是全部圣者的汇合”。（也就是说，圣者经历过各式各样的肉体之后终于通过喇嘛的再生而回到神性中来，即回到 Burchane 中来，也就是受崇拜的存在者、轮回的灵魂，页 223。）所以 Konx Ompax 这些神秘字样的意思很可能是指圣者（Konx）、福者（Om）和智者（Pax），即[全世界到处流行的]最高存在者（人格化了的自然）；它们在希腊的神秘仪式中使用起来很可能是指与民众的多神教相对的那种守护祭司们（守护祭司[Epopt]，古希腊伊留西斯神秘教中最高级的祭司。——译注）的一神教，虽说荷拉提乌斯神父（见前引）在其中嗅出了一种无神论。——这些神秘的字样是怎样经由西藏到达希腊人那里的，或许可以由上述方式加以阐明，而反过来早期欧洲经由西藏与中国相交通（或许更早于与印度斯坦相交通）也因此看来像是很可能的事。[11]

在 19 世纪欧洲的历史语言学对印欧语系的发现之前，许多欧洲人相信藏语与欧洲语言同属一个语系。康德的观点正是这一欧洲人的普遍信念的表达。参照康德在“前批判时期”有关种族问题的论文，我们还可以发现他的西藏认识中的种族要素。在发表于 1775 年的《论人类的不同种族》一文中，康德按照动物学和植物学的分类方法将人类分为四个种族，即白种、黑种、匈奴（蒙古或卡尔梅克）及印度或印度斯坦。西藏人隶属古老的塞西亚（亦译斯基泰）人，包括印度、日本和中国的人种都是塞西亚人与匈奴及印度混种的产物。[12]在 18 世纪的欧洲思想氛围中，关于种族根源的讨论与民族性及时代精神的讨论有着密切的关系。康德用崇高来颂扬古代的精神崇高，而以怪诞贬低其当代演变，例如十字军东征及古代的骑士精神是“冒险性的”，但作为这一精神的残余的决斗却是“怪诞”；用原则战胜自己的激情是“崇高的”，但崇奉圣骨、圣木和西藏大喇嘛的圣便却是“怪诞”。[13]

很难判断康德对西藏的看法是否影响了黑格尔。黑格尔曾为印欧语系的发现而振奋，但从未谈到过藏语，他对东方宗教的批判态度与康德的启蒙观点一脉相承，显示出某种在古代（崇高）与现代（怪诞）的对比中界定西藏的特点。黑格尔从根本上不承认中国存在宗教，偶然几次提及达赖喇嘛时，都将后者与初级的神物崇拜并列。这一在哲学与宗教间建立的对比，显示的是一种真正的启蒙态度。在《精神哲学》中，黑格尔说：

以泛神论代替无神论来指责哲学主要属于近代的教育（原译教养），即新虔敬派（原译新虔诚）和新神学，在他们（原译它们）看来哲学有太多上帝，多到按照他们的保证来说上帝甚至应是一切，而一切都应是上帝。因为这种新神学使宗教仅仅成为一种主观的感情，并否认对上帝本性的认识，因而它保留下来的无非是一个没有客观规定的一般上帝（上帝这里是可数名词单数）。它对具体的充实的上帝概念没有自己的兴趣，而把这个概念看作是（385 页/）其他人们曾经有过兴趣的，并因而把凡属于上帝具体本性学说的东西当作某种历史的东西来处理。未被规定（原译不确定）的上帝在一切宗教中都能找到；任何一种虔诚的方式（§72）——印度人对于猴、牛等的虔诚或者对达赖喇嘛的虔诚；埃及人对公牛的虔诚等等，——都是对一个对象的崇拜，这个对象不管其种种荒诞的规定，还是包含着类、一般上帝的抽象。[14]

在对西藏的认识中，“把凡属于上帝具体本性学说的东西当作某种历史的东西来处理”是一个普遍的现象，有关西藏的知识，几乎等同于对喇嘛教的认识。这一知识状态不只产生于对西藏作为一个宗教社会的理解，而且也来源于一种启蒙运动决心加以抛弃而从未真正抛弃的认识方式。黑格尔又说：

……直接的知识应当成为真理的标准，由此可以得出第二条，所有迷信和偶像崇拜都被宣称为真理，最为不公和不道德的意志内容被看成正当。印度人并非通过所谓的间接认识、思考和推理而认为牛、猴或者婆罗门、喇嘛是神，而是信仰它们。[15]

真理与迷信、认识与信仰的对立是启蒙的最重要的原理之一，黑格尔正是据此将喇嘛教与其他各种在他看来的低级迷信和偶像崇拜归为一类。但即便在黑格尔生活的年代，宗教力量也并未彻底消退，**在黑格尔有关世界历史的叙述中，神秘主义的东方正好借助于普遍历史的叙述而被凝固在历史的深处了。**

随着工业化、城市化和世俗化的浪潮，一种针对启蒙理性主义的新神秘主义在社会生活和文化领域渗透和漫延。与早期的宗教信仰不同，这种新型的神秘主义由于产生于对现代的怀疑而获得了新的活力，它与赫尔德对现代的疑虑更为心灵相通。欧洲的西藏观与现代神秘主义的关联就发生在这一语境之中。在 19-20 世纪，有关西藏的知识与神智论(Theosophy)——一种认为由直觉或默示可以与神鬼交通的学术——发生了联系。赫列娜·皮特罗维娜·布拉瓦斯基(Helena Petrovna Blavasky，1831-1891)出生于俄国（乌克兰），死于英格兰，以神智论的

创始者著称。她从孩提时代就有歇斯底里症和癫痫病，经常陷于怪异和恐怖的想象。从 17 岁第一次婚姻起，她先后有过几次婚恋，但始终自称是处女。她还对自己的传记作者说：她在 1848-1858 年间漫游世界，先后访问了埃及、法国、英格兰、加拿大、南美、德国、墨西哥、希腊，最重要的是曾在西藏度过两年，后在斯里兰卡正式成为佛教徒。1873 年，布拉瓦斯基移民美国，在那里向人们展示其超凡的、半宗教的招魂术和灵媒能力，比如浮游（levitation）、透视（clairvoyance）、气功（out-of-body projection）、心灵感应（telepathy）和超听能力（clairaudience）等。1875 年，她与亨利·斯锑尔·奥尔考特(Henry Steel Olcott)等创立了神智学会(Theosophical Society)。[16]布拉瓦斯基声称自己与藏族上师通过心灵感应交流，发表神秘的西藏通信。事实上，这些所谓西藏来信也并非来自西藏的喇嘛，而是来自雅利安的超人(Aryan mahatmas)；她本人从未到过西藏。这些西藏通信不但对藏学有重要的影响，而且对于神智论的形成也是决定性的。布拉瓦斯基和神智论的后继者散布了种族主义的观点，他们说人类的大多数属于第四个根源性的种族，其中就包括藏人。据说在大西岛和利莫里亚沉没之前的时代，有一些幸存者居住在靠近戈壁的叫做香巴拉的地方，这是第五个根源性种族的原型。布拉瓦斯基认为香巴拉是最高贵的人类血统的母国，是由印度雅利安和白种人构成的。根据斯皮尔福格尔（Jackson Spielvogel）和里德尔（David Redles）的说法，**布拉瓦斯基有关根源种族的教义，再加上她的德国追随者的演绎，对于希特勒的心灵发展的影响是“决定性的”。**[17]

神智论创造了一种理想的、超现实的西藏形象，一片未受文明污染的、带着精神性的、神秘主义的、没有饥饿、犯罪和滥饮的、与世隔绝的国度，一群仍然拥有古老的智慧的人群。这个西藏形象与农奴制时代的西藏现实相差很遥远，但却从不同的方向塑造了西方人对东方、尤其是西藏的理解。这个理解的核心就是超现实的精神性。在受到布拉瓦斯基及其神智论影响的名人中，除了希特勒之外，不乏大名鼎鼎、影响深远的人物。我这里先列上几位著名人物的名字：爱德温·阿诺德（Sir Edwin Arnold, 1832-1904)，英国诗人和记者，《亚洲之光》（*The Light of Asia*） 的作者；斯瓦米·斯万南达·萨拉斯瓦提（Swami Sivananda Saraswati，1887-1963)，印度瑜伽和吠檀多的著名精神导师；圣雄甘地（Mohandas Karamchand Gandhi，1869-1948)；圭多·卡尔·安东·李斯特（ Guido Karl Anton List，即 Guido von List ，1848-1919)，奥地利/德国诗人、登山家、日耳曼复兴运动、日耳曼神秘



主义、古代北欧文字复兴运动的最重要成员；亚里山大·尼柯拉耶维奇·萨克里亚宾（Alexander Nikolayevich Scriabin，1872-1915），俄国作曲家、钢琴家，俄国象征主义音乐的主要代表；詹姆士·乔伊斯（James Augustine Aloysius Joyce，1882-1941)，爱尔兰流亡作家，《尤利西斯》的作者；瓦西里·康定斯基（Wassily Kandinsky，1866-1944），俄国现代主义绘画的奠基人和艺术理论家；阿尔弗莱德·查尔斯·金赛（Alfred Charles Kinsey，1894-1956)，美国生物学家、昆虫学家、动物学家、著名的性学家；威廉·巴特勒·叶芝（William Butler Yeats， 1865 -1939），爱尔兰诗人和剧作家，等等。20 世纪的这些影响深远的浪漫主义者、现代主义者和民族主义者与神智论的联系无一例外地产生于对现代的焦虑，他们以各种形式急切地寻找“另一个”世界。我在这里提到这些人名不是说他们对于西藏有什么特别看法，而是为了说明**现代西方的文化想象、社会心理和政治运动中始终有着神秘主义的极深根源，而西藏在当代西方精神世界中的位置正植根于同一神秘主义的脉络之中。**

在 20 世纪，这种与神智论有关的西藏形象也披上了现代科学的外衣，人种学、考古学和语言学等现代学科都曾为之作出努力。纳粹认为西藏是雅利安祖先和神秘智慧的故土。1962 年，法国学者路易士·鲍维尔(Louis Pauwels)和雅克·博基尔(Jacques Bergier) 出版了一本十分畅销的书，叫做《巫师的早晨》(The morning of the magicians)，对炼金术、政治、历史、超自然现象、纳粹神秘主义、魔术和人类在宇宙中的位置给予阐释，其中也详细地整理了这个故事。[18]大洪水后一些幸存的智者定居于喜马拉雅山麓，他们分为两支：北欧日耳曼人(Nordic people)由右路到了阿嘉西；闪米特人从左路到了香巴拉。这个故事据说曾给纳粹很大的影响。很显然，这与西藏无关，完全是欧洲人的创造。在西藏存在着雅利安种族的后裔的想法，实际上也得到了著名的瑞典考古学家、纳粹的同情者斯文·赫定的支持。希特勒对赫定评价很高，曾经请他到柏林奥运会发表讲话。1935 年纳粹德国建立了古代遗产研究和教学学会(Forschungs-und Lehrgemeinschaft das Ahnenerbe e.V.)，目的是为种族主义教义提供科学的、人类学的和考古学的证据，确定雅利安人种族的起源。在党卫军负责人希姆莱(Heinrich Himmler)的支持下，恩斯特·舍费尔(Ernst Schafer, 1910-1992)于 1938 年带领一支远征队前往西藏。舍费尔曾在 1931、1934-35、1938-39 三次远征西藏，并于 1934 年在杭州见到过流亡中的班禅喇嘛。伊斯仑·英格尔哈特(Isrun Engelhardt)的《1938-1939 年的西

藏：来自恩斯特·舍费尔远征西藏的照片》(*Tibet in 1938-1939: Photographs from the Ernst Schafer Expedition to Tibet*)说的就是这个事。[19]舍费尔本人后来发表了《白哈达的节日：一个穿越西藏抵达拉萨的研究之旅，这是上帝的圣城》*(Festival of the White Gauze Scarves: A Research Expedition through Tibet to Lhasa, the holy city of the god realm*)。[20]克劳斯(Robin Cross)对纳粹的这次远征做了讨论，他说：纳粹的信仰是古代条顿神话、东方神秘主义 19 世纪晚期人类学的混合物。[21]希姆莱本人是图利社(Die Thule-Gesellschaft)的成员。Thule 本来指皮西亚斯(Pyseas，古希腊航海家、地理学家)在公元前四世纪发现的最北部的岛屿或海岸，从大不列颠到这个地方需要向北航行六天的航程，后转喻存在于世界北端的国家。图利社始创于 1910 年，是一个德国的极端民族主义团体，而党卫军是纳粹的种族主义原则的主要实施者。新纳粹主义者说这支探险队的目的是寻找阿嘉西和香巴拉的穴居族群，为纳粹服务。纳粹意识形态在这个问题上其实也是自相矛盾的，有些人将喇嘛教视为北方种族精神的颓废阶段，认为喇嘛教与天主教、犹太教一样都构成了对欧洲人的威胁，而另一些人则将西藏视为供奉纳粹德国的神龛。我们不难从 19 世纪欧洲思想的脉络中发现这两个相互矛盾的取向的根源。

战后西方藏学有了很大的发展，也产生了许多杰出的学者，像现在人们常常引用的戈尔斯坦（Melvyn C. Goldstein）、戈伦夫（A. Tom Grunfeld）等人的著作就是十分重要的例子。但是，与詹姆士·希尔顿(James Hilton)的《消失的地平线》和其他的大众性作品相比而言，学术研究的影响很小，而即便在学术领域内，东方主义的阴影也从未消失。希尔顿创造的香格里拉如今已经变成了中甸的名字了。香格里拉的故事其实就是从布拉瓦斯基的神话中衍生出来的：一群生活在香格里拉这个佛教社会的白种人的故事。在这个故事中，西藏是背景，而作者和演员都是梦想着香巴拉和香格里拉的西方人。好莱坞的电影和各种大众文化不停地在复制这个有关香巴拉或香格里拉的故事，他们表述的不过是他们在西方世界中的梦想而已。在战争、工业化和各种灾难之后，西藏——更准确地说——是香巴拉、香格里拉——成为许多西方人的梦幻世界：神秘的、精神性的、充满启示的、非技术的、热爱和平的、道德的、能够通灵的世界。

随着时代的变化，雅利安喇嘛和白种人在这个神话中的角色逐渐地消失了，代之而起的是西藏喇嘛的角色——与其说他们是宗喀巴的后人，不如说他们是西方人的创造物。我这里说的还不是五十年代末期以降美国对于西藏流亡政治的直接操纵，而是说有些喇嘛已经成为西方大众文化中的角色。各种各样与此相关的电影、商品、艺术作品和饰物遍布了各大商店、影院和画廊。“作为梦幻世界的西藏”展出了许多这样的东西，策展者问道：“为什么人们连想也没有想过在体恤衫上印上这些神圣的标记是一种亵渎？”藏传佛教鼓励无私的奉献，而这些商品只能服务于个人的自私的占有欲。那些对基督失去信仰的人，现在转向了精神性的西藏——但这个西藏其实更像是时尚，而不是精神的故乡。许多好莱坞的明星和名人——他们很可能对西藏一无所知——成为喇嘛教的信徒和敌视中国的人物，这件事情发生在西方时尚世界的中心，倒也并不奇怪。我们至少应该了解这个氛围。

这里不妨略举两例。1997 年法国导演让-雅克·阿诺（Jean-Jacques Annaud）根据海因里希·哈勒（Heinrich Harrer）的《西藏七年》（*Seven Years in Tibet*，1953） 拍摄了同名电影，由布拉德·皮特（Brad Pitt）和大卫·休利斯（David Thewlis）主演。这部电影在西方影响很大，但很少人了解哈勒曾经在舍费尔的研究所工作，他本人就是纳粹分子，他在西藏时与达赖和其他西藏领导人有交往。即便在达赖流亡之后，他们的交往仍然很密切。1943 年，哈勒在印度时因为纳粹身份曾被英国人逮捕，后从英国的战俘营中逃走。好莱坞电影不但掩盖了作者的纳粹身份，而且添加了许多书中没有的情节，以适应西方观众的口味。阿沛·阿旺晋美(1911-) 时任西藏地方政府噶伦、昌都总管，与哈勒有过交往。1998 年 3 月 23 日，他接受《南华早报》(*South China Morning Post*) 的访谈，以当事人的身份驳斥电影中捏造的情节。[22]另一部由理查·基尔(Richard Gere)主演的《红色角落》(*Red Corner*) 将东方主义的西藏形象与冷战式的反华、反共的价值揉合在一起，是一部艺术上粗制滥造但意识形态上却十分明确的电影。基尔本人现在是“自由西藏运动”的核心人物之一。这次在西方国家抢夺奥运火炬当然是有组织的行动，但那些西方志愿者中至少有很多正是这些受了东方主义想象、冷战意识形态和好莱坞电影影响的人。关于《西藏七年》这部电影的问题，加州大学伯克利分校新闻学院前任院长奥维尔.谢尔(Orville Schell)在他的《影像中的西藏》(*Virtual Tibet*) 中有过详细的论述。[23]



西藏文明是伟大的文明，藏传佛教有悠久的传统，但它们的意义并不存在于东方主义的幻觉中。西藏必须从西方人的想象和香格里拉的神话中解放出来，否则不会有真正的进步。东方主义赋予西藏文化的那种普遍表象不过是西方自我的投射。萨义德在讨论东方学时曾经引用葛兰西的文化霸权这一概念，他说：“要理解工业化西方的文化生活，霸权这一概念是必不可少的。正是霸权，或者说文化霸权，赋予东方学以我一直在谈论的那种持久的耐力和力量。……欧洲文化的核心正是那种使这一文化在欧洲内和欧洲外都获得霸权地位的东西——认为欧洲民族和文化优越于所有非欧洲的民族和文化。”“东方学的策略积久成习地依赖于这一富于弹性的位置的优越，它将西方人置于与东方所可能发生的关系的整体系列之中，使其永远不会失去相对优势的地位。”[24]西方社会至今并没有摆脱这样的东方主义知识，那些对自己的社会和现代世界感到绝望的人们，很快就在西藏的想象中找到了灵魂的安慰，他们从未想过，他们的“神智论”或通灵术不但扭曲了西藏的历史和现实，也伤害了那些正在张开双臂迎接他们的中国人。中国人并不知道自己面对的，是一群渗透着几个世纪的东方学知识的西方人，而西藏正是一个内在于他们的或者说作为他们自身的他者而存在的人为创造物。当他们意识到现实的西藏与他们的创造物之间的巨大差异时，怨恨油然而生——东方/西藏是他们构筑自我的必要前提，这个“它者”一旦脱离西方的自我而去，西方的自我又要到哪里去安置呢？的确，在这个全球化的世界上早已经没有香巴拉，如果他们在自己的世界里失去了信仰，在这个世界的哪一个角落也找不到它。

东方主义的幻影并不仅仅属于西方，如今它正在成为我们自己的创造物。云南藏区的中甸现在已经被当地政府正式改名为香格里拉，这个生活着包括藏族人民在内的各族人民的地方被冠以西方人想象的名号，目的不过是招徕游客。2004 年，我在中甸一带访问时，曾经到过一个藏族文化的“样板村”，这个小小村落竟然网罗了几乎所有藏族文化的建筑和摆设，但在真实的世界里，何曾有过这样一个西藏的文化村？关于西藏的神秘主义想象现在变成了商品拜物教的标志，那些从全世界和全中国奔赴藏区的旅游大军，那些以迎合西方想象而创造的各种“本土的”、“民族的”的文化展品，究竟在创造怎样的新东方主义“神智论”和通灵术？又在怎样将活生生的民族文化变成游客眼中的“他者”？在批评西方的东方想象时，我们需要批判地审视中国社会对于东方主义的再生产。说到底，东方主义不是一个单纯的西方问题。



殖民主义与民族主义的变奏

“西藏独立”问题是和西方将自己的帝国主义的承认政治—即一种以民族国家为主权单位的承认体系—扩张到亚洲地区时同时发生的。当西方的文明观、民族观和主权观改变了这一区域的历史关系，成为主导整个世界的规则之时，那些在许多世纪中在这个区域行之有效的政治联系的模式不再有效了。“西藏问题”的一个特点是：包括美国、英国在内所有西方国家均承认西藏是中国的一部分，是中国的自治区之一；没有任何一个国家公开否认中国对西藏拥有主权。甚至在晚清和民初的诸种不平等的国际条约中，除了个别的例外，中国对西藏的主权也受到西方国家的承认。在国际法的意义上，西藏地位是清晰的。但是，对于这一问题有必要提出一些说明，以免被这一“承认的政治”模糊了视线：第一，在这个世界的许多地区曾经存在着各种各样的复杂的联系模式，比如西藏与明朝、西藏与清朝的臣属或朝贡模式，但这一臣属或朝贡模式与欧洲民族国家的模式并不一致，一旦将这些传统的关联模式纳入欧洲主权体系内，麻烦就会随之而来。1950 年，在联合国讨论西藏问题时，英国外交部就曾对宗主权(suzerainty)概念加以澄清，以证明西藏不是中国的一部分。因此，西方国家承认中国对西藏拥有主权并不妨碍它们从别的方面支持西藏的分离主义。在 1913 年英国主导的西姆拉会议上，英国的立场是：西藏应该成为在英国监护之下的、只是名义上属于中国的高度自治地区—这里所谓“高度自治”其实并不意味着西藏的真正自治，而只意味着英国监护权的权威性。这一暧昧的自治概念实际上贯穿了英美等西方国家的西藏政策。第二，主权承认的政治从来不是稳定不变的政治，以南斯拉夫解体为例，西方国家起先也按照国际法承认南斯拉夫的主权，但伴随形势的发展，他们很快打破国际法的规则，例如德国就对克罗地亚、斯洛文尼亚独立采取单边承认，它不但违背了国际法，甚至也违背了战后的国内宪法。最近科索沃独立是又一次既违背国际法也违背西方国家承诺的例证，这一点当年叶利钦大概已经预见到了，但他无力回天。



在有关西藏问题的讨论中，我们必须追问如下问题：在西方国家普遍承认中国对西藏的主权之时，为什么有那么多西方人同情或者支持“藏独”呢？这个问题包含很多复杂的因素，这里先分析其中的两个因素：

首先，西方的民族主义知识、尤其是在这种民族主义知识框架下形成的中国观和西藏观对此起了重要的作用。19 世纪以降，整个世界逐渐地被组织在民族国家的主权体系之中。尽管许多国家(包括欧洲国家)的民族状况极为复杂，但民族主义却主要地呈现为一个极为简单的政治原则，用盖尔纳(Ernest Gellner)的话说，这个政治原则认为“政治的和民族的单位应该是一致的。”“简言之，民族主义是一种关于政治合法性的理论，它在要求族裔的疆界不得跨越政治的疆界，尤其是一个国家中，族裔的疆界不应该将掌权者与其他人分割开——这一偶然性在该原则制定时早已被正式排除了。”[25]民族主义情绪据说是这一原则被违反时的愤怒感，或者是实现这一原则带来的满足感。就海外的“藏独”运动而言，辨识出一种族裔民族主义（以独特的族群、语言、宗教和文化等等相标榜）的形态并不困难；这样的族裔民族主义在欧洲民族主义的土壤中容易产生共鸣也不奇怪。事实上，盖尔纳对民族主义原则的界定早已过时。当今世界的多数国家都是多民族的，主要的反抗运动包括对特定民族国家的挑战也多是跨民族的，即便某些民族冲突及国家生成的可能性仍然依据“政治的和民族的认同应该一致”这个原则，后冷战时代国际关系体系的重新整合主要是以“民主”、“人权”或宗教文化等为号召。在东欧和前苏联地区，新民族国家成功的概率与其说取决于民主、人权等口号，不如说取决于是否亲美以及是否符合美国的全球战略需要。但是，对于某些民族主义运动而言，民族单位与政治单位的一致这一原则仍然是最方便的说辞，如果这一原则与宗教信仰的差异相互重叠，就更易于触发民族对立的情绪。苏联和南斯拉夫的解体有着复杂的原因，但其解体的形式是和这一民族主义原则一致的。更早的印巴分治则是从宗教冲突演化为民族对立的例证——其间发生的悲剧和暴力我们已经耳熟能详了。

在当代世界，中国很可能是这个世界上唯一的仍然保持着前 20 世纪帝国或王朝的幅员和人口构成的社会，但它早已不是清王朝，而是一个主权国家。对于许多西方人而言，如何叙述中国这样一个不但多民族、多宗教而且多文明的跨体系社会(trans-systemic society)始终是一个问题。我在这里举个例子。英国企鹅丛书中有一本中国历史教材，它所表现出的对中国历



史的困惑其实很有典型性。该书第一页的第一句话是这样说的："这个在英语中称之为 China 的国家、人民和文化正处于深刻的总体危机之中……"这个"总体危机"是什么呢？在书的末尾，作者交代说，"这是一个由传承而来的文化和政治秩序的危机，是这一文化和政治秩序得以解码的稿本的危机，是一个伪装成现代统一国家的帝国的危机，它的漫长延续似乎正在受到转向一种特定的资本主义的威胁，……"[26]"伪装成现代统一国家的帝国"是这段话也是这本书的关键所在——中国没有遵守族裔的与政治的疆界的同一原则，它的语言与其说是一种民族语，不如说是一种帝国语言，它的历史叙述与其说是民族史，不如说是帝国的宗教。总之，中国既不像他想象的民族，也不像他想象的国家，它不但混杂着诸多的族群，而且也包含了好几个文明。在他看来，这是一个缺乏内在统一性的帝国，只是靠着集权的力量才将不同区域和族群拢在一起。其实，在他之前，著名的美国中国学家白鲁恂(Lucian Pye)已经对此做过更为精致的表述："中国在集体和个人两个方面是独特的：作为一个集体，中国不是一个正常的民族国家；它是一个硬要将自己挤入现代国家形式的文明。在个人层面，没有一个社会（像中国社会这样）更为重视将孩子们铸造为人民，鼓励思想和行为的正确性。"[27]总之，**按照他们的观点，中国可以是一个文明、一个大陆、一个帝国，而绝不是一个"正常的民族国家"或"现代国家"。在这里，"正常"与"现代"都是按照西方的自我想象而产生的标准，是硬将自己塞进普遍主义（或所谓普世价值）的框架中的西方特殊主义。**这类在民族主义知识框架下形成的中国叙述是以欧洲民族-国家的标准模型为前提的，按照这个标准模型，政治共同体必须以民族体为中心，那种在漫长历史中形成的多民族甚至多文明的复合型社会反而被看成是人为的和强制的。

其次，民族主义知识并不仅仅是西方看待中国的方式，也是一种伴随着资本主义扩张和民族主义运动而不断获得发展的历史力量，包括西藏地区在内的整个中国和相关区域的各种政治关系无不被这一力量所重新塑造。殖民主义的一个直接后果是：由于清朝无力抵抗英国殖民主义的入侵和蚕食，西藏与清朝之间的传统关系发生了变异、矛盾和疏离。鸦片战争后，为了应付沿海的挑战，清朝主动放弃了驻藏大臣对达赖喇嘛和班禅喇嘛两处商业收支的审核权和部分兵权。[28]1841 年及 1855 年，在英国怂恿克什米尔军队入侵西藏阿里和尼泊尔袭击西藏边境时，清朝正深陷鸦片战争和太平天国运动，根本无力弛援西藏。英国在侵略西藏的过程中，也多次设法分化西藏与中央政府的关系，希望获得自身在西藏的特权，而清朝政府为求自保，反

而逼迫西藏采取妥协政策。例如，1856 年，在驻藏大臣调节下，西藏被迫签订《西藏尼泊尔条约》；1876 年，清英签订的《烟台条约》中包含的涉藏条款也是同一妥协政策的产物；1886-1888 年，围绕西藏与锡金边境隆吐山设卡方位问题，西藏与英国产生激烈冲突，但清政府却向驻藏大臣下令撤卡，遭到西藏各界强烈抵制；1888 年 3 月英国发动第一次侵藏战争，攻占隆吐山、咱利、亚东和朗热等要隘，逮捕了居住在春丕谷的哲孟雄土王土朵朗结并将其押往噶伦堡囚禁。战事结束后，1888 年年末至 1890 年间，清朝被迫派驻藏帮办大臣升泰在英国人赫政(James H. Hart)的帮助下与英国在英军营地及大吉岭等地谈判，[29]最终于 1890 年 2 月 27 日在加尔各答签订《中英会议藏印条约》，共八款，除了划定藏哲之界外，条约特别规定“哲孟雄由英国一国保护督理，即为依认其内政外交均应由英国经办；该部长及官员等，除由英国经理准行之事外，概不得与无论何国交涉往来”，[30]导致锡金与清朝的宗主关系彻底崩溃。[31]1893 年 12 月 5 日，清廷被迫与英国签订了《中英藏印续约》（即《中英会议藏印条款》），解决所谓通商、交涉、游牧等问题。根据这一条约，中国定于 1894 年开放亚东为商埠，英国可派员驻亚东，查看英商贸易；从亚东开关起 5 年内，除军火、盐、酒及“各项迷醉药”外，各种货物免税，而清廷一再拒绝的印茶入藏问题，也将于 5 年后解决。即便是英国侵略者也承认：“事实上，此次条约已证明毫无效用，西藏人民从未承认之，而中国当局又完全无力强制藏人也。”[32]1903-1904 年，英国再度发动大规模的对藏战争，清政府通过驻藏大臣一再阻挠西藏军民抵抗，导致 1000 多名藏军遭英军屠杀，在英军占领拉萨的当天，驻藏大臣有泰甚至拜访侵略军首领荣赫鹏（Colonel Younghusband）并犒赏英军。[33]

英国对西藏的入侵既导致了西藏的离心倾向，又引发了清朝政府对于西藏进行直接控制的努力，后者终于认识到西藏很可能向锡金和不丹那样沦为英国的保护国。伴随着藏英冲突转化为西藏与清朝政府的矛盾，清朝政府开始以不同的方式直接干预西藏事务，激化了两者之间的矛盾。由于矛盾和误解日深，十三世达赖在 1904 年出走蒙古与 1910 年出逃印度时两度被撤销封号。1905 年，在康区的巴塘，清朝政府颁布了削减寺庙僧侣数量并在 20 年内禁止招收僧徒的决定，并赐予巴塘天主教牧师一块土地，导致寺庙喇嘛的反抗。[34]1906 年 4 月 27 日在北京签订的《中英条约》实际上否定了 1903-1904 年英国对藏战争的成果；在清朝政府推行“新政”的背景下，朝廷派赴美归来的张荫棠“领副都统”衔，以驻藏帮办大臣身份进藏“查办藏事”；同年 10 月，在达赖自蒙古返藏途中，清朝皇帝下令他在青海塔尔寺暂住，推迟返藏日

期，以巩固清朝在藏的地位，结果达赖在青海停留了整整一年；1907 年，清政府又派联豫为驻藏大臣与张荫棠共同筹办新政，制定训练强大军队的计划，建立世俗政府部门，使西藏政府世俗化；设计公路和电报线路方案，制订资源开发计划，甚至用儒家伦理和近代思想改变西藏风俗。1907 年在拉萨开设一所汉文学校，1908 年设立军校。[35] 1908 年，川滇边务大臣赵尔丰则在平定了康区叛乱之后，在川边（西康）一带实行大规模改土归流。这些“新政”措施不但严重脱离西藏政教合一的社会体制，而且“带有较为深厚的满汉大民族主义色彩”。[36]为平息和应付藏人对“新政”的抵触和反抗，1910 年，清廷派协统钟颖率军纪极差的 2000 川军进驻拉萨，直接导致了达赖的第二次出走；1911 年,辛亥革命的消息传至拉萨，迅速触发了驻藏清军的内讧和哗变，他们恃武力抢劫寺院、商店，甚至屠杀藏人，激发了藏人对汉人的仇视和反抗情绪。1912 年，在清朝灭亡的背景下，经尼泊尔人的调解，所有清朝驻藏官员和清军被驱逐回内地，清朝对西藏的统治系统至此彻底瓦解。

清朝与西藏关系的上述双重变化与西藏上层的离心倾向是相辅相成的。1912 年，尚未回到西藏的十三世达赖下达“驱汉令”说：“内地各省人民，刻以推翻君王，建立新国。嗣是以往，凡汉人递送西藏之公文政令，概勿遵从……汉人官吏军队进藏，是其信用既已大失，犹复恣为强夺，蹂躏主权，坐令我臣民上下，辗转流离，逃窜四方，苟残恶毒，于斯为极……自示以后，……苟其地居有汉人，固当驱除净尽，即其地未居汉人，亦必严为防守，总期西藏全境汉人绝迹，是为至要。”[37]所谓“内地各省人民，刻以推翻君王，建立新国”的说法，将“驱汉”行动的合法性建立在新型的、亦即民族主义的“承认的政治”之上。在回到西藏二十天后，他又向他的官员和属民发布了一个单方面拥有统治权的声明，将西藏与明朝、清朝以宗教和朝贡关系为纽带的传统模式界定为“供施关系”。这一供施关系的界定事实上建立在严分汉藏的种族要素和建立“新国”的民族主义要素的基础之上。如果将这两个要素与 1912 年发生的外蒙宣告独立和 1913 年 1 月签订的《蒙藏协定》联系起来观察，我们可以清晰地看到一种以追求“政治的和民族的单位应该是一致的”民族主义分离运动。《蒙藏协定》称：“蒙古西藏均已脱离满清之羁绊，与中国分离，自成两国，因两国信仰同一宗教，而欲增进古来互相亲爱之关系。”[38]



但是，**这一追求“独立”的“承认的政治”不是“独立地”产生的。**首先，除了英国的两次对藏战争和随后签订的不平等条约之外，在整个二十世纪，其他区域的和全球性的势力也开始直接介入西藏问题。在 1904 年英国侵占拉萨之前，沙皇通过他的内线、俄国布里亚特蒙古人多吉也夫，亦即十三世达赖的侍读堪布德尔智，劝说达赖投靠俄国。十三世达赖为了抵抗英国入侵有意与俄国联合，但他的最初动机并非独立。在出走蒙古时，他公开声明“先去蒙古，再赴北京陛见皇太后和光绪皇帝。”[39]1910 年 2 月，清朝在西藏推行“新政”，刚返藏不久的达赖再度出走印度，并于 1913 年 1 月派德尔智前往外蒙首府库仑与外蒙签订条约，相互承认为“独立国家”，其中的“俄国因素”是显而易见的。1913 年 10 月，在中、英、藏三方参加的西姆拉会议上，西藏地方代表夏札·边觉多吉在英国的怂恿下，提出“西藏独立”的诉求；1915 年年底，“中英藏事会议”在伦敦召开，主要内容涉及修改光绪三十二年（1905）签订的原约及附带条件。[40]从那时开始，西藏上层始终存在着谋求“独立”的倾向，如 1942 年西藏成立“外交局”，引发了与国民政府的矛盾；同年年底，著名作家托尔斯泰的孙子伊利亚·托尔斯泰（Ilia Tolstoy）上尉与布卢克·多兰(Brooke Dolan)中尉带着罗斯福总统的信件和礼物进入西藏，小托尔斯泰声称他将建议美国政府在战后邀请西藏参加“和平会议”；[41] 1946 年派代表团赴印度出席“泛亚洲会议”。[42] 1948 年初，西藏噶厦派“财政部长”的孜本·夏格巴(Tsepon Shakapa)率“商务代表团”访问美国、英国、法国、意大利等国，意在寻求西方国家对“西藏独立”的支持；在美国，他们得到了国务卿马歇尔(Marshall)及远东司司长的接见。马歇尔不顾美国只能向主权国家出售黄金的规定，批准了此项交易。[43]1950 年 3 月，美国驻印度加尔各答领事馆与夏格巴密商，决定将武器储存在沿西藏边境的锡金、尼泊尔、不丹一侧，以便藏方使用；5 月，美国与印度达成协议：美国将大批援藏步枪、机关枪、手榴弹及弹药等在印度加尔各答卸下，免受检查，经由大吉岭由美士兵武装护送运往西藏。[44]11 月 1 日，国务卿艾奇逊谴责人民解放军“侵略”西藏的行动。半个月后，萨尔瓦多代表团团长赫克托·戴维·卡斯特罗(Hector David Castro)在联合国大会上提出讨论中国“入侵西藏问题”，他的背后同样是美国。1951 年《十七条协议》签订后，美国不但怂恿达赖集团利用联合国提出“西藏问题”，鼓励达赖流亡不丹、锡金或尼泊尔，也承诺将接受达赖等一百人到美国避难。在此之后，围绕西藏独立等问题，美国与噶厦政府之间进行了长期的策划。[45]1955 年春天，美国中央情报局在噶伦堡城郊征募西藏士兵，并先后在台湾、冲绳群



岛、塞班岛、关岛等地秘密进行训练，这是 1959 年前后策动和支持达赖喇嘛武装反叛和出走的前奏。[46]所谓“西藏问题”的“国际化”正是上述过程的产物。

其次，**西藏危机不是孤立的问题，而是一种体系性变迁的结果。**从 18 世纪晚期开始，在与西藏紧邻的喜马拉雅山南麓，传统的多重朝贡体系相继为沦为英国的势力范围。这里所谓多重朝贡体系指的是这一体系虽然以清朝为中心，但又存在复杂的交叉关系，其中既包括藩属与属地的区别，又包含藩属与藩属、属地与属地之间的差异。例如，尼泊尔向清朝朝贡，但与西藏存在军事冲突；阿萨姆为缅甸藩属，而缅甸向清朝朝贡；拉达克为西藏属地，而西藏又为清朝属地；锡金为西藏藩属，同时又受清朝的控制；不丹既是清朝藩属，又是西藏的藩属，还与同为中国藩属的尼泊尔存在冲突。但是，伴随英国对这一区域的侵略和蚕食，尼泊尔于 1816 年、阿萨姆于 1826 年、拉达克于 1846 年、锡金于 1861 年、不丹于 1865 年、缅甸于 1886 年相继为英国控制。

英国在这一地区的殖民活动有两个特点：第一，以武力入侵打开这些国家的大门，但并不依赖直接的军事占领；通过强迫这些国家与之签订不平等条约，以“国家间条约”的形式确认这些国家的被保护国地位，进而瓦解这一区域的传统关系，尤其是这些国家与清朝及西藏之间的朝贡关系。英国殖民主义者常以东印度公司的名义发动战争和签订条约，但条约形式遵循的仍然欧洲国家间条约的基本形态。英国对尼泊尔的控制始于 1767 和 1769 年东印度公司的两次入侵，但遭遇廓尔喀的激烈抵抗，不得不转向对不丹的控制。无论是前者还是后者，主要的目的都是进入西藏。1772 年，东印度公司派兵进占不丹的三个城堡，[47]六世班禅致函英属印度总督，声明不丹隶属于达赖喇嘛。以此为契机，1774 年，英国与不丹签订了条约，并派博格尔(George Bogle)出使西藏，班禅以西藏“属中国大皇帝管辖为由”拒绝，[48]但在印度僧人普兰吉尔的帮助下，博格尔于 1774 年进入后藏并逗留数月之久。1775 年，英属印度政府派曾陪同博格尔入藏的汉米尔顿转道不丹二度入藏，再次遭到班禅的反对。[49]1814 年，英国东印度公司入侵尼泊尔与哲孟雄（锡金），于 1816 年与尼泊尔签订《塞哥里条约》(The Treaty of Sagauli)，将尼泊尔南部约一万平方公里的领土割让给英属印度，并规定尼泊尔与哲孟雄（锡金）或其他任何一国发生纠纷，均应由英国政府裁决；1817 年 2 月，东印度公司又与哲孟雄签订《梯特里亚条约》，以将尼泊尔侵占的泰莱和莫兰西区归还哲孟雄为条件，要求哲孟雄同意



东印度公司管理该国的对外关系，并对英属印度商人提供保护、免除苛税。这一条约使得英国获得了通过哲孟雄至西藏边界贸易的权利。1835 年英国人割据大吉岭和兰吉德河以南的地区，于 1861 年迫使哲孟雄签订条约，将其置于英国的控制之下。1864 年，英方发动对不丹的武装入侵，逼迫不丹于 1865 年 11 月签订《辛楚拉(Sinchula)条约》，不但获得了噶伦堡等大片土地，而且使不丹成为英国附庸。[50]1887 年，英国强占仍然保持着与清朝的宗主关系的哲孟雄并派驻专员。1888 年 3 月，英国发动第一次对藏战争，先后于 1890 和 1893 年逼迫清朝签订《中英会议藏印条约》及《藏印续约》，前者承认了英国对锡金的“保护”，后者开放亚东为商埠，英国人获得了贸易特权及领事裁判权。哲孟雄从此彻底沦为英国的“保护国”，西藏的大门由此打开。[51]

第二，英国对于尼泊尔、不丹和锡金的入侵和控制均以进入西藏为目的，而后者又是为了打通进入中国的大门。因此，英国及其他势力在喜马拉雅山地区的活动与它们通过中国东南沿海的鸦片贸易打开中国大门是完全相互配合的。例如，1788 年和 1791 年，尼泊尔两次入侵西藏，第二次占领了日喀则，并劫掠扎什伦布寺，引发清朝的对尼战争。在第二次战争中，英属印度总督考伦华理斯(Lord Cornwallis)不顾达赖的反对，同意向尼泊尔提供武器，条件是尼泊尔必须与英国签订商约。1792 年 3 月 1 日，尼泊尔被迫与东印度公司驻贝拉瑞斯(Benaras)代表邓肯(Jonathan Duncan)订立商约；但同年 9 月 15 日，考伦华理斯致信尼泊尔国王，以东印度公司与中国的商业关系为由，表示不能援助尼泊尔。[52]根据高鸿志的研究，英国拒绝派军队援助尼泊尔的主要原因有三：一、中尼战争的时期与马嘎尔尼使团出访清朝相互重叠，英国不愿因为尼泊尔问题而影响马嘎尔尼与清朝围绕贸易等问题展开的谈判；二、1790-1792 年也正是英国与印度南部的迈索尔王国发生激烈战争的时期，缺乏在尼泊尔进行军事干预的实力；三、 1792 年 9 月 15 日这一天适逢考伦华理斯收到坐探的情报，得知尼泊尔战败已成定局。这样他的态度就从倾向于军事支援尼泊尔向调停双方冲突的方向转变。[53]中尼战争之后，清廷加强了对西藏的管理，并于 1793 年颁布《钦定藏内善后章程》，制定了包括金瓶掣签及财政、货币、军事等制度，确认驻藏大臣拥有与达赖、班禅同等的地位和职权。

值得注意的是：**中英在喜马拉雅地区的冲突建立在两种政治合法性及其规则的较量的基础之上。与英国采用条约形式蚕食这一地区不同，在英国介入西藏事务之前，清朝对西藏的治理**



并未越过达赖、班禅、金瓶掣签及其他宗教、朝贡和礼仪形式。西藏与元朝、明朝和清朝的政治隶属关系依托于西藏对中原王朝的政治、军事和经济的依赖，但不仅如此，这一关系的持久运行还得益于一套建立在宗教、礼仪和其他交往的复杂形式之上的富于弹性的朝贡制度。这一制度依据参与这一制度实践的动态关系而不断地发生着变化，无论两者是趋于更为紧密的联系（如元朝和清朝），还是相对的疏离（如明朝），都不能够用民族主义时代的统一与分裂的概念加以说明。从这个角度看，清朝的西藏政策不仅产生于中央–地方之间的互动关系，而且从一开始就与广阔的地缘政治及其规则的演变密切相关。我在这里提出的基本论点是：在清朝与列强之间的不平等条约的签订是以整个区域关系及其规则的变化为背景的。这个规则性的变化就是从传统的多重朝贡关系向殖民主义条件下的民族国家关系转变，从内外相对化的承认关系向内外分明的主权承认关系转变—前者以普遍王权及其多元的承认关系（如宗教关系、政治关系、蒙古-准噶尔-满洲-中原政权的多重关系等）为纽带，而后者则以主权的民族国家及其承认关系为前提。当主权体系作为一种国际关系的规范确立之后，传统朝贡关系条件下的中央-地方关系不得不发生根本性的转变，领土、族群和宗教等要素被界定为划分不同政治共同体的基本范畴，而在这些诸多要素中，领土内的行政管辖权成为现代国家主权的主要表现形式。1950 年代以后中国的西藏政策必须置于这一规则性转变之中才能获得全面的理解。如果说 19 世纪晚期西藏出现的分离性趋势主要产生于殖民条件下中国的衰落和危机，那么辛亥革命之后的同一趋势已经与一种新的概念即主权的民族国家概念发生了关联。

民族区域自治与“多元一体”的未完成性

在 19 世纪和 20 世纪的民族运动中，政治认同的关键议题凝聚于“种族”与“国家”及其相互关系之上。从 1912 年民国建立至 1949 年中华人民共和国成立，中国各地先后出现过各种独立或割据浪潮，不仅西藏、蒙古、青海、四川凉山等民族地区先后出现不同形态的离心运动，即便是东北、广西、湖南、广东、四川、贵州、云南及其他地方，也在不同时期出现独立、自治和割据状态。就西藏而言，在 1913 至 1951 年间，除了针对中央政府的分离趋势之外，西藏内部也产生一系列分裂危机，例如 1904-1906 年达赖流亡蒙古期间，英国通过邀请班



禅访问印度等方式，并促成其与达赖的分离。1912-1913 年，班禅拒绝参与达赖的驱汉运动。十三世达赖圆寂后西藏与康巴藏区之间也发生了严重的冲突。上述不同类型的分裂趋势是同一政治危机的产物，但由于前者涉及民族认同并地处边陲，情形更为严重。为了抗拒帝国主义入侵和克服内部分裂，中国近代民族主义运动试图重建对中国的理解，其要点同样是将中国界定为一个主权的民族-国家，以确定其在国际关系中的独立地位。民族救亡运动不得不诉诸于殖民主义创造的世界秩序及其政治合法性原则。1912 年十三世达赖的“驱汉令”和 1913 年的《蒙藏协定》所包含的种族、宗教和国家的多重要素与晚清民初高涨的汉族种族意识和政治民族主义桴鼓相应，它们诉求不一，但同受民族主义潮流的影响。在普遍王权瓦解和社会分裂的格局中，“一民族一国家”的观念内含于各种国家论述中，所谓“合同种而排除异种所建立的国家即为民族主义。”[54]但这一民族-国家的普遍规范也为中国近代革命中的民族问题添加了许多复杂因素：如何在族群、宗教、语言、文化和习俗如此复杂的中国社会构造“民族-国家”？

归纳起来看，晚清以降，中国的民族主义可以区分为三种主要的形态：一、辛亥革命前，为推翻清朝，孙文、章太炎等革命党人倡导以反满为中心形成汉民族国家论，所谓“驱除鞑虏，恢复中华”的口号及尊黄帝为中华民族始祖就是这一汉民族主义的产物。但是，正如许多论者指出的，这一汉民族主义是适应革命造反而产生的理论，一旦掌握政权的目的达到，它必然会向其他两种形态转化。二、康有为、梁启超以国际竞争和多民族的历史状态为根据，倡导“合群救国论”或“大民族主义”。这一理论认为汉、满、藏、回、蒙早已相互同化，应该在君主立宪框架下形成民族国家或国民国家。康、梁等人要求保留君主立宪的政体形式及以孔教为国教的想法，实际上透露了一种焦虑，即虽然认为满、蒙、藏、回、汉同属“中华民族”，但在宗教、血统、语言、风俗习惯等方面的确存在着巨大的差异，因此，必须找到一种能够容纳这些差异的政体形式及其意识形态。[55]第三，中华民国成立后“以清帝国的国家界线来断定民族范围的国族主义”或“多元性单一民族论”，[56]其典型的表达就是孙文在就任中华民国临时大总统时的宣言：“国家之本在于人民，合汉满蒙回藏诸地为一国，合汉满蒙回藏诸族为一人，是曰民族之统一。”[57]孙文要把中国所有的民族融化为“一个中华民族”的观点此后在国民党及其周边的知识分子的民族思想中占据重要位置，例如蒋介石在《中国之命运》中说：“就民族成长的历史来说：**我们中华民族是多数宗族融和而成的**。融和于中华民族的宗

族，历代都有增加，但融和的动力是文化而不是武力，融和的方法是同化而不是征服。”“由于上述，可知中华民族意识的坚强，民族力量的弹韧，民族文化的悠久博大，使中华民族不受侵侮，亦不侵侮他族。惟其不受侵侮，故遇有异族入据中原，中华民族必共同起而驱除之，以光复我固有的河山。惟其不侵侮他族，故中华民族于解除他互相轧轹互相侵陵的痛苦与祸患的同时，能以我悠久博大的文化，融和四邻的宗族，**成为我们整个民族里面的宗支**。”[58]顾颉刚在致洪煨莲书中说：“中国无所谓汉族，汉族只是用了一种文化统一的许多小民族”。[59]这个看法不但与康有为为批驳晚清革命派的反满民族主义言论而展开的对汉人历史的混杂性论述一脉相承，而且也与蒋介石的说法声气相通。1934 年，国民政府派黄慕松使团入藏时，拉萨大街小巷布满了用汉藏文双语写成的告示，宣示“中华民国五族之间的关系如同一家”，[60]证明这一观念也指导着国民政府的对藏政策。

正如韩国学者柳镛泰所说，所有这些不同类型的中国民族主义论述都将“中华民族”这一概念建立在以多数民族（汉族）同化和融合其他少数民族的前提之下,[61]这种“内面化了帝国性”是中国现代民族主义的重要特性。现代中国是在清王朝的地域和人口结构之上形成的，就此而言，认为现代中国（无论是中华民国还是中华人民共和国）具有“内面化了帝国性”并无不可。我在这里只是提出三点补充：一、中国民族主义是在遭受帝国主义入侵前提下形成的，“中华民族是一个”这一原则是对帝国主义入侵条件下民族分裂危机的回应；民族融合与主权独立是整个二十世纪民族解放运动的普遍目标。二、在行政设置方面，同化论或融合论主张将传统的“郡县”制度（行省制）推广至帝国疆域内部的朝贡体系之中，这一单一国家体制与朝贡条件下的“帝国性”完全不同，其理论基础是“中华民族一律平等，无种族、阶级、宗教之区别。”[62]三、这些“一体论”主张与中国共产党的民族政策并不一致，中华人民共和国的民族区域自治建立在承认民族差异和鼓励民族合作、交往和共同发展的前提之上。

从孙文到中国共产党，他们都曾在民族平等的原则下追随民族自决理论，但后来各以不同的方式寻找适合中国的制度安排。当代中国实行的民族区域自治制度是现代中国革命的产物，它的出发点虽然也继承了近代民族革命的遗产，但存在重要的创新。从制度形态上看，民族区域自治不同于统一的行省制之处在于，它以制度的方式突出了民族区域与其他区域在族群、文化、宗教、习俗和社会发展方面的差异；从政治上看，民族区域自治论不同于民族自决论和民

族国家内的联邦论（或苏联式的加盟共和国论），它并没有否定中华民族的一体性；从内涵上看，民族区域自治不同于族裔民族主义的政治原则，因为自治体并非完全建立在族裔范畴之上，而是建立“民族区域”这一范畴之上。民族区域自治制度汲取了传统中国“从俗从宜”的治边经验，根据不同的习俗、文化、制度和历史状态以形成多样性的中央-地方关系，但**这一制度不是历史的复制，而是全新的创造，其中国家主权的单一性与以人民政治为中心的社会体系的形成是区别于王权条件下的朝贡体制的关键之处。我把它看成是帝国遗产、民族国家与社会主义价值的综合。**这个综合不是随意的或随机的综合，而是以平等、发展和多样性为方向而进行的持续探索、创新和实践。

什么是民族区域自治的基本原则？民族区域自治的第一个原则是强调民族合作，反对民族分立。这里所谓“分立”不同于“分裂”的概念，它强调的是在一个政治共同体内，应该以交往的形态而非各自分立的形态建立普遍联系。民族合作这一概念以承认多民族状态为前提，对趋向于“分立”的大民族主义和小民族主义进行双重批判。合作的前提是民族平等—不仅是汉族与其他各少数民族的平等，而且是各少数民族之间的平等。周恩来在谈及这个问题时说：“历史发展给了我们民族合作的条件，革命运动的发展也给了我们合作的基础。因此，解放后我们采取的是适合我国情况的有利于民族合作的民族区域自治制度。我们不去强调民族分立。现在若要强调民族可以分立，帝国主义就正好来利用。即使它不会成功，也会增加各民族合作中的麻烦。例如新疆，在解放前，有些反动分子进行东土耳其斯坦之类的分裂活动，就是被帝国主义利用了的。有鉴于此，在成立新疆维吾尔自治区时，我们没有赞成采用维吾尔斯坦这个名称。新疆不仅有维吾尔一个民族，还有其他十二个民族，也不能把十三个民族搞成十三个斯坦。党和政府最后确定成立新疆维吾尔自治区，新疆的同志也同意。称为新疆维吾尔自治区，‘帽子’还是戴的维吾尔民族，因为维吾尔族在新疆是主体民族，占百分之七十以上，其他民族也共同戴这个帽子。至于‘新疆’二字，意思是新的土地，没有侵略的意思，跟‘绥远’二字的意思不同。西藏、内蒙的名称是双关的，又是地名，又是族名。名称问题好像是次要的，但在中国民族区域自治问题上却是很重要的，这里有一个民族合作的意思在里面。要讲清楚这个问题。”[63]

民族区域自治的第二个原则就是在承认民族多样性的条件下不以单纯的民族作为自治单位，而是以民族区域作为自治单位。以民族区域自治的形式，而不是联邦制或加盟共和国制的形式，实行民族合作，也是从中国的历史条件出发的。1957 年，周恩来在《民族区域自治有利于民族团结和共同进步》中，比较了苏联与中国的不同状况，其要点是：中国汉族人口基数大，不同民族混居的历史久远，若以民族为单位实行加盟共和国或联邦制，将会导致民族隔离和民族纠纷。他说："我国和苏联的情况很不同。在我国，汉族人口多，占的地方少，少数民族人口少，占的地方大，悬殊很大；在苏联，俄罗斯人口多，但占的地方也大。中国如果采取联邦制，就会在各民族间增加界墙，增加民族纠纷。因为我国许多少数民族同汉族长期共同聚居在一个地区，有些地区，如内蒙古、广西、云南，汉族都占很大比重，若实行严格的单一民族的联邦制，很多人就要搬家，这对各民族向团结和发展都很不利。所以我们不采取这种办法，而要进行民族区域自治的政策。"[64]2004 年春天，我去中甸参加“藏族文化与生物多样性”讨论会，人类学者萧亮中曾经在会上提到少数民族间的分离趋势。萧是当地人，白族，他的家庭中就有四个民族的血统。他指出：这种分离趋势是由于外来投资—主要是通过非政府组织的项目—都集中在藏区，而西方世界对于西藏文化的想象又鼓励了藏人的民族自豪感。投资的流向是和这些组织在西方社会的募款状况有关的—西方社会除了对西藏、纳西等少数族群有兴趣外，对这个地区的其他族群既无了解，也无兴趣。我们都尊重和热爱藏族文化，但萧亮中问道：难道其他族群的文化就不保护生物多样性吗？外来力量的介入使得原先和谐共存的多民族地区的不同民族之间产生芥蒂、矛盾和相互分离的趋势。在多元文化的社会中，任何一种平等政治都必须假设所有的文化具有平等的价值，如果只是一味地抬高一种文化，而忽略甚至贬低其他文化，就会造成伤害和分裂—我们不妨问一句，当人们单向地提出民族自治问题时，有多少人真正了解这些混居地区的族群关系和文化状态？

按照周恩来的解释，民族区域自治是一种区别于在民族自决基础上产生的联邦制的制度类型，它所关注的首要问题是民族混居格局与制度安排的关系。因此，自治区的范围和人口构成必须尊重历史传统，又要考虑如何有利于民族合作，从而在制度形式上就必须因地制宜，根据不同的情况和条件做出不同的安排。例如，1950 年代，西藏地区实际上存在着三个不同的较大的管制区，即达赖喇嘛和噶厦所辖地区、班禅堪布会议厅管辖地区和昌都人民解放委员会管辖地区；[65]班禅喇嘛曾经建议先按照这一结构形成区域自治，而中央政府考虑到西藏地区民族

相对单纯的事实和历史传统，即西藏的人口单纯、宗教统一这一特殊性问题，建议成立统一的西藏自治区。[66]中国革命包含着对于被压迫民族的深刻同情，没有这个基础，新生的共和国就会像原先的王朝一样，对少数民族地区实行分而治之的政策，而统一的西藏自治区及散落在其他民族区域的藏族自治州或县的设立过程正好与传统王朝的治边策略形成对比。但是，这并不是说民族人口是自治区的设立的唯一标准。中国各民族居住的界限并不分明，处于费孝通所说的“大杂居、小聚居”的状态，以藏族来说，除了西藏自治区的一百多万藏族人口之外，尚有一百多万居住在青海、四川、甘肃、云南等地的藏人与其他民族混居杂处。如今藏族人口达四百多万，混居的状况并未改变，由于社会流动性的增强，混杂状态较前更加发展。如何处理这种多民族混杂相处的民情是一个极其复杂的问题，为了解决这一问题，民族区域自治制度不能整齐划一，而必须充分考虑各地条件。1957 年，周恩来在青岛民族工作会议上针对这一问题说：“实行民族区域自治，不仅可以在这个地方有这个民族的自治区，在另一个地方还可以有这个民族的自治州、自治县、民族乡。例如内蒙古自治区虽然地区很大，那里的蒙古族只占它本民族人口的三分之二左右，即一百四十万人中的一百多万人，另外占三分之一弱的几十万蒙古族人就分在各地，比如在东北、青海、新疆还有蒙古族的自治州或自治县。即将建立的宁夏回族自治区，那里的回族人口只有五十七万，占自治区一百七十二万人口的三分之一，只是全国回族三百五十多万的零头，就全国来说也是少数。还有三百万分散在全国各地，怎么办呢？当然还是在各地方设自治州、自治县和民族乡。藏族也是这样。西藏自治区筹备委员会所管辖的地区，藏族只有一百多万，可是在青海、甘肃、四川、云南的藏族自治州、自治县还有一百多万藏族人口，这些地方和所在省的经济关系更密切，便于合作。”[67]截至 2006 年年末，西藏自治区总人口 281 万，藏族人口占 92%以上，与 1951 年的 117.09 万相比，人口增加了 166.91 万人。西藏自治区之外的藏族人口也同比增长，占据整个藏族人口的二分之一。

民族区域自治的第三个原则是共同发展的原则。民族区域自治制度的设计者认为，多民族“宜合不宜分”，但这一原则不是简单强调“民族同化”，否则就不会考虑特殊地区如藏区的民族统一问题了。在实行民族区域自治的过程中，无论是毛泽东还是周恩来，他们都对大汉族主义给予严厉批判，但也同时指出：无论是对大汉族主义的批评，还是对地方性民族主义的批评，都必须具体地讲，而不是抽象地讲，否则也会扭曲事实，造成民族对立和分裂。民族区域自治的目的是让不同民族共同发展，而不是把少数民族孤立起来，为此扩大自治区域，促进民

族合作，就成为让不同民族共享发展成果的方式。周恩来以广西壮族自治区为例说：“在成立壮族自治区的问题上，我们也正是用同样的理由说服了汉族的。到底是成立桂西壮族自治区有利，还是成立广西壮族自治区有利？单一的壮族自治区是不可能有的。因为即使把广西壮族聚居的地方，再加上云南、贵州的壮族地区，划在一起，作为一个壮族自治区，它内部还有一百多万汉族人，而且其中的两个瑶族自治县也有四十多万人，汉族、瑶族合起来有一两百万，所以也不可能是纯粹单一的民族自治区。如果这样划分，壮族自治区就很孤立了，不利于发展经济。在交通上，铁路要和广西汉族地区分割；经济上，把东边的农业和西边的工矿业分开。这是很不利于共同发展的，而合起来就很便利了。所以广西壮族自治区也是一个民族合作的自治区。”[68]总之，结合了区域自治和民族自治的构想包含了两个主要前提：第一，不同族群可以共存、交往并保持自己的民族特色；第二，以民族地区而不是民族为单位形成自治，可以帮助少数民族发展经济，以免让少数民族像北美印第安人那样变成孤立于主流社会之外的存在。

民族区域自治制度是以“中华民族多元一体格局”为前提的。正如民族区域自治制度不同于加盟共和国类型，“中华民族多元一体”的观念也不同于民国时代有关“中华民族是一个”或“中华民族是多个宗族的融合体”的民族主义论述。较之于上述“中华民族”的论述，**“多元一体”观念强调的是多样性与混杂性的统一。**首先，不同于前一种论述中的“一个”或“融合体”概念所内含的汉族同化其他各少数民族的观点，“多元一体”强调的是混杂和融合的漫长过程，而不是单方面同化，费孝通说：“它的主流是由许许多多分散孤立存在的民族单位，经过接触、混杂、联结和融合，同时也有分裂和消亡，形成一个你来我去、我来你去，我中有你、你中有我，而又各具个性的多元统一体。这也许是世界各地民族形成的共同过程。”[69]其次，费孝通的**“多元一体说”不仅是指多族群共存的状态，而且也指任何一个被界定为民族的社会都存在多元性。因此，多元一体同时适用于中华民族、汉族和各个少数民族。**我在川西北藏族和羌族的村寨访问时，发现它们比邻而居，相互交往密切，但各自保持着文化特性；在云南和贵州调查时，我到苗寨参加民间节日，其他民族村寨的年轻人也来参与活动，村民的认同并不必然以“族群”为尺度，也可以以地理（如河流和山川的位置）或其他条件为根据。在中国西南地区，许多村庄是杂居式的，有些村民一家人就包含了好几个族群。“乡”自身就是多元性的，也是流动性的，比如在金沙江河谷地带，同一个村的村民中有好些族群，其中的藏族人多半是从别处移民来的或者出嫁到这个地方的。中国西南地区多族群和谐共存的状态是当

代世界中文化多样性的典范，其中必定包含了许多文化的、制度的和习俗的条件和智慧，很值得我们总结。若硬性地为每个民族划定居住边界，以单纯的“民族”为单位对之进行分割，那不是悲剧性的吗？

就“多元一体”这一论题而言，多元性是比较易于论证的方面，而一体性的论证较为困难。**“中华民族”不但是指在几千年的历史过程中逐渐形成的自在的民族实体，而且也是指在近百年与西方列强的对抗中，转变为一个自觉的民族的政治实体。**就前一个意义而言，“多元一体”是指各族人民在日常生活中形成的密切联系、共同经验和历史传统（包括各种习俗和政治传统）；就后一个意义而言，“多元一体”指的是基于上述联系而产生的政治共同体。因此，这不是一个以本质性的族性概念为中心的民族概念，而是以作为公民共同体的“人民”为主体的政治实体。正是由于“中华民族”是一个政治实体，而不是已经完成的事实，它就仍然处于一个形成和建构的过程之中，持久地依赖于一代又一代人的探索和实践。一些西方的历史研究和文化研究将精力花在以“多元”解构“一体”上，却很少研究这个“一体”的建构所具有的历史内含和政治内含，甚至没有意识到这个“一体”也包含了各少数民族的“一体性”和民族区域的“一体性”，从而也不可能了解所谓“一体”最终只能是“互为一体”—我把它称之为“跨体系社会”。

在文化研究中，人们对于“一体性”的概念感到普遍的恐惧，认为“一体”是人为的、国家性的，而多元性或族性是原生性的（至少相对于国家认同而言是如此）、自然的、更真实的，进而推论族群认同如何被国家认同所压抑。这种看法看似反民族主义，但其实还是建立在民族主义的认同政治之上。1950 年代展开的民族识别过程显示：许多民族的自我认同恰恰是国家建构的产物。以生活在“藏彝走廊”东北部（主要集中在甘肃陇南的文县、四川省的平武县和阿坝藏族羌族自治州的九寨沟县）的白马藏族为例，《史记·西南夷列传》以“白马氐”相称，此后史书分别称之为“氐”、“夷”、“白马夷”、“白马氐”、“龙州蛮”、“氐羌”等。1950 年在成立“平武县民族自治委员会”时，人们发现“白马番”与“白草番”、“木瓜番”之间的差别，而“白马番”又弄不清楚自己是什么民族。后经协商，将史书所载的上述“龙安三番”暂定为藏族，并于 1951 年 7 月成立了“平武县藏族自治委员会”，后改名为“平武县藏族自治区”。但实际上，在民族识别之前，“白马氐”并不自认藏人，1954 年达赖

路过当地时，西南民族学院的藏族学生前去朝见，而白马人因无朝拜活佛并向其献哈达的习俗拒绝前往，险些酿成冲突。1978 年，费孝通在《关于我国的民族识别问题》提出“白马藏族”不是藏族的可能性问题，[71]民族研究内部也产生了有关白马藏族是否是藏族的许多研究成果，后来出于政治稳定的考虑，仍然维持白马人为藏族的说法。[72]这个例子不但说明了族性的自我界定并不比更大的社会共同体更为真实，而且也说明有关族性的识别理论本身先天地带有许多问题。这是从近代民族主义实践和知识中产生的问题。因此，只有超越民族主义知识的限制，才能发掘古典的和现代的智慧，为一种以多样性为前提的平等政治提供理论资源和实践的可能性。

民族区域自治概念中的“区域”概念尤其值得注意，因为区域的概念超越了种族、族群以及宗教等范畴，同时又将这些范畴融合在自然、人文和传统的混杂空间里。李绍明曾归纳费孝通的观点，将中华民族聚居地区归纳为六大板块和三大走廊的格局，六大板块即北部草原区、东北部高山森林区、西南部青藏高原区、云贵高原区、沿海区和中原区，三大走廊是藏彝走廊、南岭走廊和西北走廊，其中藏彝走廊包括从甘肃到喜马拉雅山南坡的珞瑜地区，这一走廊是汉藏、藏彝接触的边界，也聚居着许多其他族群。[73]较之单纯的族裔民族主义的观点，这种以区域为中心形成的独特的中国观包含对中国各族人民多元并存的格局的理解。如果将民族区域自治与晚清以降逐渐展开的关于地方自治的讨论做个比较，也可以找到一些相似点和不同点。以康有为的《公民自治篇》为例，[74]作者在广泛讨论中西各国的自治经验基础上，以乡为单位构想了一整套自治制度。从较低、较小的基层实行自治，能够充分发挥公民的积极性，又避免了由于自治体过大而产生的集权趋势，实际上也更能够保障国家的统一和稳定。康有为在文章中没有讨论民族问题，但他对于地方自治的思考与他对当时革命派的反满民族主义的批判是一致的，也是与他对北魏以降中国族群混杂的历史看法是一致的。考虑到中国西南和西北地区许多村、镇民族混居的情况，以乡为单位的自治可以照顾到基层社会多族群聚居的形态。在中国的西南或西北，基层自治很可能就已经是“民族区域自治”了。

在有关西藏问题的争议中，西藏自治区与达赖喇嘛的“大藏区”概念的区别是一个经常被提及的话题。“大藏区”不但包括西藏自治区，而且也包括青海全省、半个四川、半个甘肃、四分之一云南、新疆南部，其中包括许多非藏族聚居区，总面积约占中国全部国土四分之一。

如同石硕所指出的：要理解这一区域的形成，首先需要抛弃那种从一开始就把西藏文明视为中原文明的一个附属部分的观点，其次需要理解西藏文明在漫长历史中逐渐向东扩展，以致深深地与中原文明相互渗透的历史原因。从时间上说，西藏在元代才被纳入中原王朝的统治系统，但“在 13 世纪以前，西藏文明无论在地域空间上或是文化背景上都已强烈地表现了一种东向发展的趋势。这种趋势，从地域空间上来说，表现在 7 世纪以来西藏文明在地域上的东向发展，这主要是通过吐蕃王朝强大的武力扩张而得以实现的。”[75]吐蕃的扩张是全方位的，但它在向北和向西的扩张中遭到巨大困难，逐渐形成了东向扩张的态势。在 7 世纪初叶，在唐朝与新兴的吐蕃王朝之间的这个“非常辽阔而又相对薄弱的中间地带”也即今天大藏区涉及的范围。在这个区域内从北向南依次分布的民族和部落包括土谷浑、党项、白兰羌、东女国，它们先后为吐蕃征服，但各部落仍使用自己的语言，而河陇一带则是汉人聚居区。综合各方面的因素，“藏民族形成的时间既不是松赞干布统一西藏高原诸部之时，也不是吐蕃王朝时期，而应该是在吐蕃王朝灭亡以后到 13 世纪以前这一历史时期。”[76]换言之，藏族的形成本身也是“多元一体”的。西藏东扩的努力甚至在西方（尤其是英国）殖民主义介入中国问题的过程中也并未停止，1913 年 10 月 10 日，西藏方面在英国人主导的西姆拉会议上提出的边界主张划入了西藏东部大片汉人聚居的富饶土地，而与此相应，中方的方案在重申中国主权的同时，将西藏边界线划在距离拉萨一百多公里的江达地区。1918 年，在康区冲突之后的《停战协定》中，藏方甚至将边界扩展至金沙江流域。在今天的西藏自治区，除藏族居民外，也还有汉族、回族、门巴族、珞巴族、纳西族、怒族、独龙族以及僜人、夏尔巴人居民世代居住。从历史发展的角度看，先后融入藏族的成分也包括汉族、蒙古族、满族、羌族、纳西族等，而一部分藏族人口在历史长河中又分别融入汉、蒙古、回、羌、纳西等民族之中。13 世纪蒙古势力扩张，元朝对西藏的百余年统治，使得西藏与中原地区的关系发展到了一个新的阶段，即便在元朝灭亡后，承元而起的明朝也能迅速确立对西藏的统治关系。这一统治关系的确立并不是明朝单方面强制的结果，也包括了西藏方面主动和迅速的投入这一统治关系。清朝更是在蒙古各部归顺和臣服的基础上获得了对西藏的统治权，而在 1696 年击败噶尔丹反叛之后，蒙古势力对西藏的直接统治逐渐向清朝转移，1720 年清朝出兵西藏驱逐准噶尔部则是这一直接统治关系的确立。那种认为西藏只是在中原力量的强制下才纳入中国范畴的观点是想当然的结果。“大藏区”是西藏文明东向发展和中原文明向西扩展的多重过程的产物，不要说达赖喇嘛在历史上从未统治

过这样规模的西藏，即使在民主改革之前的西藏地区，他和噶厦政府的管辖范围也未及全藏，班禅拉丈管辖的后藏和藏北部分地区（以及萨迦法王统治的一小块地区）就从来不在他的管辖之下。**将藏人居住的地区全部纳入民族自治范畴，完全没有顾及这一区域是在漫长历史中形成的民族混居区域，一旦以族群划分政区，势必形成对这一区域内其他族群的压抑、排挤和驱离，以及族群自身的分裂。**从这一角度看，周恩来提出既扩大自治区域，以使得区域内的不同族群合作交往、共同发展，又考虑到自治结构的多重性，是一个包含了历史洞见的构想。

“后革命”、发展与去政治化

在民族冲突频繁的世界里，中国少数民族地区的多族群共存状态最值得我们珍视。民族区域自治制度是对中国历史传统和现代革命经验的总结，它为中国民族地区的多族群共存提供了制度框架。但是，正如一切制度一样，如果没有各族人民的积极参与，没有各族人民和每一个公民当家作主的认同感，制度本身就会僵化、保守、成为纯粹由上至下的社会控制和管理系统；如果不尊重少数民族的文化和习俗，完全按照主流社会的想法由上至下、由外到内地抬高或贬低某一族群的位置，很可能粗暴地改变当地的族群关系，造成矛盾和冲突。“3.14”事件爆发后，民族区域自治本身受到来自不同方向的质疑，其中马戎教授的研究最为集中和深入。根据他的分析，中国民族政策的主要危机表现在：第一，在当代中国的市场扩张中，收入差距大幅度上升，其中集中表现为区域差异、职业差异、教育水平差异和族群差异，但由于民族区域自治制度将族群置于中心，从而将复杂的、主要不是由于族群问题而造成的不平等凝聚在民族矛盾上，成为当前民族矛盾的催化剂；第二，中华人民共和国建国以来，为全面实现民族平等，各级政府对少数民族实施系统的优惠政策，其中主要包括：一、生育优惠政策，即对少数民族不实行计划生 育或放宽计划生育的尺度；二、少数民族学生在高考录取中普遍享受优惠待遇；三、政府在贷款、救济金发放、项目投入及其他经济领域对自治地区的少数族群成员实施不同程度的优惠政策。这些优惠政策的实施也是对非优惠群体的歧视，并导致了优惠群体与非优惠群体、尤其是大族群与少数族群之间的矛盾和歧视关系。[77]一个总的意见是：应该将

问题集中于缩小区域差别和阶级或阶层差别，而不是通过制度安排，将族群差异稳固化，进而造成族群或民族间的矛盾和冲突。

任何一项政策和制度安排都是一定历史条件发生变化的产物，政策和制度的调整是不可避免的。马戎对于中国民族政策的上述批评是以大量事实为依据的，我也完全同意他对民族识别过程中的大量人为的族群划分的批评，但是否应该就此否定民族区域自治制度，以行省制加以替代，以促进全国各地区制度上和公民身份（这里指的是公民身份中仍然内含的民族差异）上的彻底同一呢？原则上说，公民一律平等是一个基本出发点，但在世界范围内，这一形式主义的平等与实质的平等之间经常出现差异。在规范的层面强调公民一律平等，与在社会实践的层面承认差异以促进平等的实现，也即在形式平等与实质平等之间构成平衡，是民族区域自治构想的出发点。此外，全球化、市场化和现代化正在世界范围内产生文化同质化的现象，通过何种方式既促进平等又保存文化差异，也是我们考虑问题的必要的出发点之一。如果将民族区域自治视为西藏危机的根源，很可能放过了更深刻的症结。我认为应该在政策问题与民族区域自治的构想之间做出区分，以便我们可以在取消民族区域自治还是改进、完善和发展民族区域自治问题上做出抉择。按照周恩来对于民族区域自治的权威解释，民族区域自治并不等同于民族自治，其着眼点同样在区域，只是考虑到其中一些区域更多地栖居着汉族以外的其他民族，文化、习俗和生产生活方式有别于其他地区，因而将之界定为民族区域。与汉族中心区域相比，这些地区普遍地存在着经济、教育等方面的落后状态。从原理上说，民族区域自治的构想正是为了促进民族合作、共处、融合，创造一个普遍平等的新社会，它恰好反对那种将族群概念本质化和中心化的自治观。在这个意义上，探讨中国社会“多元一体”现象，回顾社会主义时期的民族政策，不是要讨论一种普遍适用、僵化不变的制度形态，而是要说明在什么条件下这一制度提供了多族群和谐共存状态的条件，又在什么样的条件下产生矛盾和危机。如果民族区域自治制度出现了危机，那么，为什么恰恰是当代条件下产生了危机，而不是在更早的社会主义时期？

民族区域自治制度面临的危机是社会变迁的产物。西藏地处雪域高原，是相对单一的藏族聚居区，但并不是孤立隔绝的世界，它的命运与整个中国的变迁息息相关。西藏第一代革命者平措汪杰在给胡锦涛的信中提到西藏 95%的财力依靠中央和其他省市的支援，[78]这个支援既

包含了直接财政资助，也包括帮助西藏发展自身的经济。即便在文革时期，中央对西藏的财政补贴年均增长也在 9.09%。[79]改革时期，西藏对医疗、教育、科技、兽医服务等实行免费供给，其他生产资料和生活必需品也给予高额补贴，2000 年以降，西藏地区的 GDP 平均增长 12%。西藏人民在住房、收入等方面的提高是得到公认的，《远东经济评论》(*Far Eastern Economic Review*)在西藏暴动之后发表的评论中也承认西藏城乡人民的收入成倍增长。[80]事实上，在面对西方媒体的指控时，中国政府和媒体也是以西藏的经济发展为由进行辩护。但问题是：为什么从 1980 年代末至 2008 年，西藏的危机却日益地深刻了？

中国官方的指控是外来势力和流亡力量的组织、策划和内外呼应，这一点并非无据，近代西藏的历史也可以提供佐证。沙百力(Barry Sautman)在《西藏与文化种族屠杀的误释》(“Tibet and The (Mis)Representation of Cultural Genocide”)中对此早有许多描述。2001 年，当国际奥委会在莫斯科宣布北京获得 2008 年奥运会主办权之后，达赖喇嘛在俄国的特使阿望格勒(Ngawang Gelek)对记者说：“中国一直在对西藏进行种族的和文化的屠杀”，奥委会不应授予北京以举办权。他还补充说：“俄罗斯联邦内的车臣享有比中国的西藏多百倍的自由。”早在 1980 年代晚期和 1990 年代初期，藏青会的负责人就说“在西藏的中国人没有一个是清白的，战争将针对着每一个那里的平民。”2003 年藏青会的领导人也提到要训练游击战士，并说：“我要问达赖喇嘛：‘如果每天杀一百个中国人能够换取西藏独立，你做不做？’如果他说不做，那他不能担任西藏人民的领袖。”在 1995-2000 年间，藏青会在拉萨策划了九次爆炸。[81]最近一家德国媒体也披露了西藏流亡团体与一些西方国家政界人士策划反对中国奥运会的消息。

热衷于“西藏独立”的人的确只是少部分内外精英，但如果认为西藏暴动只是政治阴谋而没有深刻的社会基础，也会导致错误的判断。从 1980 年代后期至今，中国经济取得了惊人的成就，脱贫人口在第三世界国家的发展中是罕见的，但社会危机并没有因为经济发展而消失，恰恰相反，在发展主义的主导下，贫富分化、区域分化、城乡分化以及生态危机已经达到了极其深刻的规模，而大规模的社会流动也成为社会动荡的重要条件。在过去这些年中，各种“群体性事件”频仍，有些规模并不小，区别在于这类事件大多为自发的、自我保护性的社会运动，而西藏骚乱却是暴力化的。因此，除了暴力化的特征和存在着外部分裂势力之外，西藏问



题不能以完全的特殊论或例外论给予说明，而必须置于整个中国的社会变迁之中加以分析。以我肤浅的观察，下述三大相互联系、相互纠缠的变迁对于理解当前西藏问题十分关键：一、社会主义时期的阶级政治彻底消退，社会关系根本重组，早期民族区域自治的实施条件发生了重大转变；二、市场关系全面渗透，人口构成发生变化，经济收入和教育方面的差距拉大；三、民族文化面临危机，宗教复兴，寺庙和僧侣规模激剧扩张。所有这些问题均发生在中国的高速经济增长和严重社会分化的大背景下。我把它们概括为“去政治化”、“市场扩张”与文化危机及“宗教扩张”的同步过程。

“3.14”西藏骚乱发生后，弗瑞德·哈里代(Fred Halliday)在《开放民主》(*Open Democracy*)上发表文章，将西藏问题与巴勒斯坦问题相提并论，认为它们都属于“后殖民羁押综合症”(the syndrome of post-colonial sequestration)。作者认为：将所有的主权争论集中在历史定位问题上是错误的，因为独立问题并不是由历史决定的，而是由国际性的承认关系决定的。他举例说，科威特完全是一个“人造的”国家，但由于得到国际承认，在 1990 年伊拉克入侵时得到了整个国际社会的声援；而巴勒斯坦和西藏则由于在一些关键时期在国际上没有获得重视和承认，从而错失了独立的机会。因此，“即使西藏在若干世纪中一直是中国的一部分，这也并不能否定它宣布独立的当代权利—这是一片语言和文化截然不同、在 1950 年之前拥有数十年现代主权的领土。毕竟，长期受英格兰统治的爱尔兰、受瑞典统治的挪威、受俄国统治的芬兰、乌克兰和波罗地海国家，并没有因此就没有在 20 世纪宣告独立。”[82]哈里代将西藏与他所列举的国家及其他殖民地状况相提并论，将清朝与西藏的关系等同于欧洲国家间的占领或殖民关系，在历史研究上是错误的。但他认为主权国家的形成并不完全取决于历史，而是更多地取决于国际承认的状况，这一点并不错。如果没有西方帝国主义的策动和强制推行的条约体制，20 世纪前期的西藏不可能出现独立运动；[83]没有西方舆论的支持，当代西藏也不会产生以谋求独立为取向的运动。

但是，与哈里代从所谓“后殖民羁押综合症”讨论西藏问题不同，我认为西藏危机产生于“后革命”语境中的“去政治化”过程。如前所说，中华民族是以人民为主体的政治共同体，它的制度建设、社会政策和民族政策都必须考虑这一政治共同体的基本原则，即人民主体原则。任何与这一原则相违背的制度安排、社会政策和民族政策都可以视为“去政治化的政

治”。因此，“去政治化”概念中的“政治化”与以族群关系为中心挑动敌我对立的“政治化”概念是完全不同的。[84]在有关西藏问题的争议中，大部分讨论集中于西藏的历史定位问题，例如 13 世纪元朝首次将西藏纳入政治版图，17 世纪清朝对于西藏的合法统治，19-20 世纪西藏在国际承认关系中从属于中国主权的历史地位，民国政府与达赖的关系，[85]1951 年 5 月 20 日《中央人民政府和西藏地方政府关于和平解放西藏办法的协议》（简称《十七条协议》）的签订，以及究竟是谁撕毁了《十七条协议》，等等。但是，西藏的地位问题既不仅仅依存于国际承认关系，也不仅仅取决于中央政府与达赖喇嘛及噶厦政府间的协议。从 1949 年 10 月中华人民共和国成立，到 1971 年 10 月 25 日中国恢复在联合国的席位，中国自身尚未获得美国操纵下的联合国的承认，但中国因此就没有主权地位了吗？1959 年西藏平叛引起西方舆论一片喧嚣，但有哪个西方国家承认西藏为独立国家了？这一事实证明：新中国的政治主体性建立在它自身的历史地基之上，这就是中国人民作为一个政治主体的崛起，没有这个前提一切都谈不上。在我看来，忽略这一政治过程来讨论西藏问题本身就是“去政治化的政治”的话语形式。[86]

19 世纪以降，殖民主义和资本主义创造了一种全球性的局势，革命和变革既不是绝对本土的，也不是绝对外来的，而是在内外互动中形成的。在这种互动中，新的政治主体被创造出来。没有对抗西方列强和创造新的政治的过程，中华民族作为一个自觉的历史实体就不可能诞生；没有各族人民共同参与建设新中国的实践，中华民族就不可能成为一个自觉的政治实体。就西藏而言，从 1952 年西藏和平解放到 1959 年平叛及藏区土地改革的逐步展开，这一历史进程并不只是中央政府与西藏上层统治者之间的谈判过程，而是一个社会解放的过程。如果没有近代殖民主义和中国革命的发生，这一进程不可能发生；如果没有西藏人民抵抗外来入侵和内部压迫的斗争，这一进程同样不可能发生。从 1772 年东印度公司利用不丹、库赤、白哈土邦的纷争遣使入藏，到 1886-1888 年隆土山战役及 1890 年《中英会议藏印条约》的签订，从 1894 年围绕勘界问题发生的冲突到 1904 年英军入侵拉萨，西藏僧俗人民与帝国主义势力之间进行了长期的斗争。太平天国运动后期，川西北地区的藏族、羌族人民也发生过反抗清朝的起义斗争，这些起义与其他地区的各种社会斗争相互呼应。青海、云、贵、川是长征经过的区域，[87]革命政治自身也受到与少数民族接触的影响。抗日民族统一战线的主张显然已经不同于长征前的单纯的民族自决主张。在长征之前，中国革命队伍中很少少数民族成员，但长征后



少数民族成员有所增加，延安时期中央党校设立了少数民族干部训练班，他们后来成为派往民族地区的、具有双重身份（当地人与革命者）的骨干力量。中华人民共和国建立后，许多少数民族领导人对于中国少数民族地区的稳定、团结和发展贡献很大。事实上，早在新中国成立之前，在藏族地区，既曾出现过由邦达昌・饶嘎（Rab dgav）领导的、信奉孙文主义并与国民党接近的"西藏革命党"，也曾活跃过"藏族共产主义运动"各组织、"藏族统一解放同盟"、"东藏人民自治同盟"和 "中共康藏边地工委会"等革命组织，其中的活跃分子后来成为西藏各级领导干部。

但是，与中国其他地区相比，西藏在 1950 年代的变迁有其特殊性。这个特殊性包括两个方面：第一，西藏社会有着较为发达的上层政治-宗教结构，任何大规模的社会变迁都无法绕过对于这一上层政治-宗教结构的变革；第二，西藏社会在 19 和 20 世纪曾经有过寻求现代化的努力，但这些努力很快在西方帝国主义的入侵和统治集团内部的保守势力的压制下烟消云散，从而丧失了西藏社会内部展开现代性变革的机会。因此，1950 年代的社会变迁主要地不是西藏社会内部社会改革或阶级解放运动的产物，而是在中国革命胜利的背景下，由中央政府与达赖和噶厦政府谈判以达成和平解放的结果。1956 年，中央政府承诺暂时（"六年不改"）不在西藏地区实行民主改革，保存旧的制度，但这一承诺并不意味着放弃西藏的民主改革。这一态势对于中央政府和西藏上层集团都是清楚的。1959 年西藏事变的背景与 1950 年代在东部藏区的土地改革及其对西藏地区的影响有着密切关系，即一方面西藏上层统治阶级感到恐慌，另一方面藏区的解放和变革正在涌动。1959 年"平叛"是一个重大政治危机，即中央政府与西藏上层精英之间的合作宣告彻底破裂。正是以这一危机为契机，中国政府以土地关系的改变和阶级政治为中心，彻底根除了农奴制度，使得西藏的社会关系发生了巨大的转变。由于藏区土地制度不但与贵族等级制相关联，而且也和寺庙有着千丝万缕的联系，而农奴又"是庄园制度与政教合一制度赖以生存和发展的基础"，因此，在"政教合一"的社会体制中，土地改革的实行和农奴的解放不可能不波及宗教领域。戈尔斯坦（M. C. Goldstein）指出："西藏存在着两种类型的经济生产资料，即由世俗贵族、寺院和活佛占有的庄园份地和直接由噶厦政府控制的土地。西藏的绝大多数土 地和民众都被纳入庄园制度中：据中国方面的最新统计表明，旧西藏的三大领主所经营的庄园拥有全部可耕地的 62%，其中宗教集团的庄园占有可耕地综述的 37%，贵族的庄园占有可耕地的 25%。"[88]戈伦夫（Tom Grunfeld）的研究也证明：民主改革

前，格鲁派最大的寺院哲蚌寺拥有 185 座庄园，2 万名农奴，300 个牧场，16000 名牧民。[89]这一土地和劳动的占有关系一直渗透到最基层的村庄。[90]相较于其他地区，西藏地区的土地改革具有更多的自上而下（从其上层贵族的角度看，也是又外而内）的性质，这一过程的暴力性就格外突出。班禅喇嘛在其晚年的上中央书中对此有许多描述，无论是否准确，土改过程中的暴力问题是极为严重的。1980 年代，中央政府在清理“文革”问题时，对西藏地区发生的悲剧性错误进行了甄别、检讨和纠正，也证明西藏的民主改革存在大量问题。

但是，对历史的清理和反思不应否定如下重大事实，即普通藏民通过土地改革而获得了新的政治和经济地位，成为完全不同于“政教合一”和农奴制时期的佃户、长工和奴隶的社会成员；如果没有这一前提，就无法解释为什么从 1950 年代至 1980 年代，西藏虽然存在着各种各样的危机、矛盾甚至破坏（如“民主改革”时期的过激政策和“文革”时期对宗教和文物的破坏及派性斗争），但这些危机、矛盾、冲突和破坏与今天意义上的“西藏问题”及认同危机具有完全不同的意义。由一些年轻学者撰写的《藏区 3.14 事件社会、经济成因调查》也印证了我的观点。他们的调查报告说：“自五十年代末开始，中央先后在安多和卫藏区域推行土地改革，废除了寺院经济和部落-土司等基础经济制度和结构，废除农奴等封建人身依附关系，将土地牲畜等基本生产资料分配给农民。通过基础生产资料制度的变革，农牧民获得了生产资料，藏族整体的生活水平有了一个很大的提高。当时藏区的核心产业依旧是农牧业以及初级手工业。这一经济基础的变革极大地改变了藏区人民的生活水平，一定程度上在藏区成功地建立起了新的合法性和认同感。”藏族民众至今保留着的对毛泽东的崇拜不是单纯的宗教现象，而是 1950-1960 年代中国社会重新创造自身的社会主体性的产物。“在计划经济体制下，藏区开始获得中央在人力、物力、财力上的大力支持。政治制度和经济基础的改变使得藏区整个与汉族地区在制度层面达到了一致。同时藏区的社会结构也发生了变化。”[91]**正是这一新的社会主体性的产生将西藏统治者竭力渲染的汉藏关系问题转变为社会解放问题。**换句话说，民族区域自治制度在社会主义条件下是有效确立合法性和认同感的制度建设。

西藏“民改”确立了两个原则，即平等政治的原则和政教分离的原则，这不但使得与宗教社会密切相关的农奴制度彻底解体，而且也为西藏的政治和经济提供了新的主体—即通过阶级解放、民族平等而产生的人民主体。“翻身农奴”这一称谓其实正是新政治的合法性基础。历

史地看，人民主体的创造是与那个时代的阶级政治密切相关的，对“阶级政治”所产生的各种矛盾与悲剧性后果的检讨不应掩盖一个重要的努力，即通过土地改革，整个西藏社会关系发生了大转变，“百万农奴”的身份转变提供了革命政治的正当性。当代“西藏问题”是在中国实行市场化改革和日渐融入全球经济的背景下发生的，而上述两个原则发生变异和转化也正是这一过程的产物。从平等政治的角度看，“民主改革”铲除以农奴制为主要内容的等级制，进而改造了阶级关系，而市场化改革则重构了经济关系，并以产权关系为中心将社会分化合理化。在九十年代的中国，1950-1960 年代产生的政治基础逐渐转型，这一点在民族地区也不例外：伴随着新的社会分化，早期革命政治的正当性陷入了危机。**如果社会主义国家改变西藏宗教社会的政教合一体制的过程是一个激进的世俗化过程的话，那么，市场化改革则是一个更为激进的世俗化过程。这两个进程的主要区别在于：前者在推进政教分离的过程中，不仅改造了西藏社会的政治、经济结构和阶级关系，而且也创造了一个对于西藏人而言准宗教的价值体系（政治与信仰之间的新的合一形态），[92]而后者恰恰相反，它以经济和市场的力量摧毁了社会主义时期的价值体系，从而这一世俗化过程恰好为宗教扩张提供了基础。**由于市场化过程扩大了国家与公民之间的距离，为宗教对各社会领域的渗透提供了可能性，西藏社会较之前三十年显然更接近于一个宗教社会——一个建立在市场和全球化条件下的宗教社会。在当代条件下，宗教体系不但为全球化、市场化和世俗化的力量所渗透，而且其功能也发生了重要转变：喇嘛教日益成为西藏社会维系自身认同的主要根据。显然，上述两个过程是和社会主义时期的那种创造普遍身份的政治的退化和失败相伴随的，其结果是：以社会分化为中轴，创造普遍身份的政治让位于认同（民族的和宗教的）政治。

正如许多学者观察到的，所谓“民族矛盾”，主要产生于区域差别和贫富分化，以及劳动者在市场竞争中的不平等地位，而不是民族区域自治的概念产生了族群对立。但他们没有涉及的是：这些深刻的社会分化使得平等原则和政教分离原则处于危机之中，而这正好意味着支撑民族区域自治的合理性基础动摇了。大量的统计数据证明：在改革时期，为了促进藏区的经济发展，让广大藏族民众脱贫、脱困，中央政府不但在藏区推广了内地土地承包制和畜牧自主经营，而且大规模投入基础建设，并对藏区的社会福利体制（免费教育、公共事业、扶贫资金等）给予大规模资助。在藏语教育、宗教生活等方面，中央政府也调整了过去的政策，给予更宽松和开放的政策。但与五、六十年代的改革为大多数藏民带来了好处不同，九十年代以后的



发展在促进经济成长的同时，却加速了藏区城乡之间、中心地区与边缘地区之间、不同民众阶层之间以及西藏与内地之间的差距。“即使是 80 年代前后出生的年轻藏族大多数都只有小学毕业水平，和我们同辈的年轻人的受教育水平远远低于汉族地区。即使三五年前，藏区小学的辍学率都高达 30%，平均教育水平只有小学而已。”[93]在这一教育背景下，藏族青年难以在市场竞争条件下与中原地区的同代人竞争；由于外来人口在当地商业和企业中占据越来越重要的地位，在劳动力竞争中，外地人口往往更占优势。前引调查还显示：经历过五十、六十和七十年代的农牧民对国家的认同感较强，而八十年代末至九十年代却发生了转折，在这个时期出生和成长的人对于藏区内外的差距反应强烈。如果我们后退一步观察国家对藏区的支持与藏族社会的感受之间的差距，可以清晰地看到一个裂痕，即国家向藏区提供大量拨款和资助，以提升藏区经济，而从藏区的角度看，这些投入本身又是内地发达地区亦即汉族发达地区向藏区的渗透和控制，经济的一体化没有产生整个社会的一体感，反而产生了中国社会的分裂感。在西藏和中国许多地区，对于官员及官僚系统的不信任不仅与腐败现象的蔓延有关，也植根于一种社会转变过程中的合法性危机。参与“3.14”事件的主要不是那些经历过“农奴-土改-改革开放”的老人，而是“生于 70 年代之后，成长在藏区，面对全球化、现代化冲击的藏族青年”，[94]旧的合法性条件对于他们而言，已经与今天的现实相去十分遥远。“3.14”事件（以及许多其他同类事件）不是以政治斗争而是社会报复的形式爆发，说明西藏社会缺乏解决这类社会问题的政治空间，在这一条件下，社会、政治、经济、文化和宗教等领域的危机才会全部被转化为族群冲突。

这一危机是“去政治化”状态下的危机。需要说明的是：我在此讨论“去政治化”状态下的危机不是出于对社会主义时期的怀旧，而是借此指出一个常常被忽略的基本问题：**西藏危机是后社会主义中国的普遍危机的一个部分。**正由于危机根源植根于当代进程本身，民族问题并不能单纯地用经济不平等来加以全面解释，它也体现在文化政治的领域。在 1950 至 1980 年代，民族题材的文学、音乐、美术、戏剧、电影和其他文化创作中，少数民族文化始终居于极其重要的地位。值得注意的是，在这个时代，国家的少数民族文化政策不仅体现在对西藏、蒙古和其他少数民族史诗、民间音乐与文学及其他文化遗产的整理和保护，而且更体现在对于一种新的政治身份和文化身份的创造。在音乐史诗《东方红》中，由胡松华、才旦卓玛等演唱的蒙古、西藏民歌在整个史诗剧中居于极端重要的地位；《五朵金花》、《草原英雄小姐妹》、

《阿诗玛》、《农奴》、《冰山上的来客》、《刘三姐》等以少数民族故事为中心的电影是那个时代中国电影中的经典性作品；在 1950-1980 年代，中国油画、国画和壁画创作中，新疆、蒙古、西藏和西南、西北各民族的人物、场景和故事始终居于重要位置。我们可以毫不费力地在上述作品后面添加一个漫长的系列。但伴随着整个社会的“去政治化”过程，这个序列在 1990 年代终结了—我所指的终结不仅是少数民族题材作品的大规模介绍终结了，而且是少数民族文化日渐地与旅游市场的开发相互联系，而后者正是东方主义在中国重新植根的社会基础。如果将这两个时代的民族题材作品加以对比的话，前者的宗旨是通过一种社会主义文化来形成新的普遍身份，而后者则通过强化民族文化的“东方性”以适应市场的需求。这里暂不涉及对于社会主义时期少数民族文化创作的政治的和艺术的评价，我想指出的只是如下事实：前者以在民族文化的基础上创造新的普遍身份，而后者则将民族性建构为本质性差异；前者在独特性中注重普遍性，后者将独特性塑造成特殊性。伴随着这一转变，当代中国以少数民族为题材的文化创作大规模地衰落了。在我看来，宗教和其他力量的上升是和这一衰落过程密切相关的。

宗教社会、市场扩张与社会流动

针对“文革”时期对宗教、寺庙的破坏，1980 年代，中国政府在西藏解除了全部宗教禁令。尊重宗教信仰的自由是完全合理的。其实，即便在土改时期，毛泽东和中国政府也明确地表示应该将土地改革与宗教问题区分开来，即土地关系必须改革，而宗教信仰必须得到尊重。据研究者的叙述，到 1997 年底，中国政府已经拨款修复了 1787 座寺庙和宗教活动场所，住寺僧尼达到 46380 人，占全区总人口的 1.7%，诸如学经、辩经、灌顶、授戒等活动和仪式，念经、祈福、消灾、摸顶、超度亡灵等法事也都正常进行。除藏传佛教外，苯教寺庙 88 座，僧人 3000 多人，活佛 93 人，信教群众 13 万以上；清真寺 4 座，伊斯兰教信众 3000 多人；天主教堂一座，教民 700 多人。在上述宗教中，藏传佛教占据中心地位，各种佛学机构、刊物和其他出版物大规模涌现。在西藏之外的藏区，藏传佛教的力量也得到了大规模的扩展。在我访问过的寺院中，中型的寺院有 800 学徒和喇嘛，大型的有 1500 百学徒和喇嘛。在黄色的灯光

下，大批的小孩在颂读经文，而寺院后院的灶房和炊具的规模，以及堆积如山的木垛，让我叹为观止。

但是，宗教问题并未因此解决。矛盾产生于两个方面。第一，西藏是一个宗教社会，而政府的宗教政策是以世俗社会的逻辑制定的，两者对于教义、知识、程序和仪轨的理解和实践存在着冲突。有一位藏族知识分子向我解释说，按照喇嘛教的规定，喇嘛学习宗教知识的过程需要按照喇嘛教的程序，比如学习某种经典必须在西藏的某个寺院，学习另一种经典就必须去青海或甘肃的另一个寺院，但现在的宗教知识是由佛学院传授的，即便是学生跟随老师学习了同样的知识，从宗教内部的观点看，这种知识的获得并不具有合法性。但在西藏社会矛盾尖锐化，寺院本身卷入这些矛盾和冲突的背景下，政府对于宗教内部的流动和动员显然十分警觉。另一位藏族知识分子说，“3.14”冲突的另一个起因是寺院与政府关于喇嘛年龄的不同看法。许多藏族孩子很小去寺院学习，十五、六岁正式成为喇嘛；由于寺院经济的发展，喇嘛也成为一种职业谋生方式。国家按照就业年龄，将原先十六岁当喇嘛的规定改为十八岁，引发了寺院僧众与政府的矛盾。由于西藏的宗教问题牵涉的是宗教社会问题，而不是世俗社会的宗教自由问题，在社会矛盾向族群和宗教冲突方向转变的条件下，宗教问题与认同政治密切相关，宗教与政治的关系以一种新的形式被突出了。第二，宗教的新发展与市场社会的扩张同步进行，一方面是市场改革、旅游和消费活动渗透到了藏区的日常生活之中；另一方面是财富大量地流向寺院。许多访问藏区的人都对寺庙的宏伟和贫困藏民的生存状态的对比留下深刻印象。在相对富裕地区，藏民住宅建筑用料之攀比虽然未必是市场化的产物，但也和当代消费主义文化相映成趣。一些官员用发展的成就来说明政府对少数民族地区的重视，但不了解发展也会成为问题的根源。几年前，我在《读书》的编辑手记中曾经介绍过与几位从事乡村改革的藏族青年的座谈，他们提出的口号是保护生态、保护藏族文化、保护集体所有制。[95]前两条很好理解，后一条对于热衷于产权改革的人大概就很奇怪了。市场社会的产权关系、个人主义和消费主义不但对宗教社会而且也对地方社群产生着冲击。这些藏族社群的建设者提出保护集体所有制并不是要回到公社制，而是要保护藏族社群的生活方式。这是我把宗教的发展与市场化过程的同步性看作理解少数民族社会问题的一个关键方面的原因。

“自由西藏运动”将当代西藏的变迁形容为“文化种族屠杀”是根本性的误导。事实上，1930 年代，在没有中央政府介入的情况下，西藏的现代化改革（龙厦改革）也与政教合一及农奴制度相互冲突；现代化与宗教社会的矛盾是始终存在的。在 1959 年之后，藏区的经济发展采用的是在国家主导之下、由经济发达区域向藏区投入的模式，而在 1990 年代，这个模式又为新的市场扩张所补充。我们不应回避西藏自身的社会体制和文化传统在这个现代化进程中正在遭遇前所未有的危机。正如整个中国社会一样，全球化和市场化正在重组整个社会，西藏社会的变迁是这一进程的有机部分，将这种危机转化为民族冲突的模式是误导性的和危险的，但由于西藏宗教文化与市场社会逻辑之间的矛盾格外明显，藏人感受到的困惑和痛苦就格外强烈。2004 年在德钦藏区访问时，我有幸与青海的一位活佛和甘孜的著名藏学家、《藏族通史》的作者则仁邓珠先生同行，并旁听他们与当地青年的座谈。以座谈涉及的问题印证我的观察和阅读，我觉得藏族社会的危机感主要体现在如下几个方面。

第一个危机是宗教在世俗化过程中的危机，这个危机主要表现在两个方面，其中一个是现代化与宗教社会的矛盾。19 世纪晚期西藏社会内部有过现代化的尝试，但很快被英国殖民者的入侵打断了，而宗教力量对于现代化抱有敌意。这一点戈尔斯坦等西方藏学家也有深入的论述。真正的困境是：西藏的宗教与世俗社会的关系问题完全不同于西方社会的宗教自由或信仰自由问题，也不同于西方社会理论家们所讨论的作为一个合理化领域的宗教与现代社会的关系问题。西藏宗教问题的核心是现代化与宗教社会的矛盾和对立，即宗教社会如何面对世俗化的问题；由于现代化常常表现为是由经济发达区域向藏区传布，这一进程的表现形式就常常是所谓“汉化”。世俗化的第一步是 1950 年代末期开始的政教分离，而在 1980 年代后期、尤其是 1990 年代之后，这一进程由于市场的剧烈扩张而更加尖锐化了。西藏虽然被称为宗教社会，但它的政治中心和经济中心已不再由寺院和僧侣决定。越是遭遇强烈的文化危机感，雪域高原和藏传佛教作为认同的基础就会不断得到强化，但越是强化这种认同，如何面对现代化与“汉化”的这种重叠性就成为更大的困惑。由于政教分离、经济与宗教分离，对宗教认同的强化也就自然地在政治与宗教、经济社会与宗教之间产生深刻紧张。则仁邓珠提醒那些对自己的文化怀抱忧患意识的青年们说，现代化是挑战，但绕不过去；他同时还指出：喇嘛教对西藏认同至关重要，但西藏也有其他的传统，如吐蕃时代的世俗传统及几次不成功的改革努力。如果将这几句简单的话置于西藏宗教力量与西藏现代化改革的关系中理解，我们可以清楚地体会其深



意。这也让我想起 2000 年韩国金大中总统会见十余位外国学者时所说的话：全球化是挑战，但韩国没有别的办法，只有闯进去才会有一条生路。我记得当时在座的法国社会学家布迪厄怀疑地说：全球化与文化多样性是矛盾的。但是，在西藏地区，如果现代化被等同于“汉化”，宗教与世俗化之间的矛盾就会向汉藏冲突的方向转化。

其次是宗教组织在世俗化进程中的危机。寺院在宗教社会处于中心地位，但在政教分离、经济与宗教分离的状态下，经济社会构成了宗教社会之外的挑战和诱惑。我听一位老一代的藏族知识分子说，他这一辈人聚到一起时，最痛心疾首的就是宗教和寺院的腐败。除了聚敛财富之外，一些僧侣也过着双重生活，不守清规戒律，白天到寺院“上班”，晚上回家过另一种生活。宗教腐败很容易激发满怀忧患的藏族青年的道德意识和热诚的宗教信仰，当这种信仰和道德感被引向民族关系时，更为激烈的社会行动不是难以预见的。西藏骚乱中受伤害最深的是从事商业活动的汉人和回民，而攻击者包括年轻的喇嘛和教徒，这或多或少地与西藏宗教社会自身的危机有关—怨恨的根源来自世俗化即“汉化”这一表面的重叠，说它是表面的，并不是说两者之间没有实际联系，而是说所谓“汉化”放在其他地区其实也可以表述为“西化”、“全球化”、“资本主义化”或别的什么“化”。

现在谈到西藏时，人们经常重复 1980 年代胡耀邦的说法，即全民信喇嘛教，这固然是基本的情况。但是，藏族社会不同区域、不同阶层（如普通农牧民与精英阶层）对于问题的看法并不一致，宗教社会内部有不同的教派，宗教社会外部存在不信教的或者说世俗的藏族知识分子，他们大多尊重宗教信仰，也信奉信仰自由。藏族社会内部存在着不同的取向、群体和声音，包括对喇嘛教的批评的声音，但恰恰是由于一种深刻的危机感，以及这种危机感的特殊表达形式，藏族认同被完全维系于喇嘛教之上，藏族社会声音的多样性反而被湮没了。在历史和宗教研究方面，一些藏族学者重新研究吐蕃时代的西藏传统，探讨 19 世纪后期夭折的现代化努力，回溯苯教的形成和衰落，显然也是在探寻西藏的另类传统，但这样的声音在认同政治日益强化的语境中细若游丝。因此，理解西藏及其宗教问题也需要打破那种将西藏总体化的方式，这种方式其实正是西方媒体观察中国时常常采用的方式。我因此还要补充说：我们不但应该倾听藏族社会内部的不同声音，我们还应该倾听西南和西北地区其他民族成员的声音。回族、维吾尔族、羌族、彝族、汉族、蒙古族、独龙族、纳西族、白族、苗族、傣族、普米族、



傈僳族等等，没有这些不同民族的声音，理解中国的大西南或大西北是不可能的；我们也不能将族群作为声音的唯一根据，我们还应该倾听不同阶层的人的声音：城乡差别、贫富差别、文化和教育程度的差别、阶级和阶层差别、山地与平原差别、河谷与旱地的差别，也应该在多重声音中得到展现。

第二个危机感源自语言问题。西藏地区地市所在地的小学实行汉语为主，兼设藏语课的教育；地市以下单位、农牧区实行藏语为主，兼设汉语课的教育。在“文革”以后，政府对西藏的教育和文化的投入，其中也包括藏语教育的投入，都是巨大的。然而，在城市化和市场化的浪潮中，越来越多的年轻藏民、尤其是那些身处混居地区的藏民对于藏语的学习兴趣大为减弱。这个情况与汉语受到英文的冲击相似，但由于中国汉语人口基数巨大，不会像藏语人口那样产生强烈的语言危机感。在德钦的座谈会上，有青年提到青年一代中说藏语的人的比例下降严重，他们还质疑：连参加藏族文化研讨会的一些藏族学者也不会说藏语，他们怎么能够深入讨论藏族文化呢？事实上，在座谈中，所有参与者都会说普通话。我后来结识的一位研究苯教的藏族学者对我说，他不喜欢汉语或国语的提法，因为他们从小学习藏语，也学习普通话，普通话是他们自己的语言，不应该用汉藏的区分加以规定。我完全同意这一看法：汉族本是一个历史形成的混合体，语言中包含各民族的要素，汉藏语本有同源性，用近代的民族观对语言加以规定无益于人们之间的相互交往。这样的看法虽然在杂居地区易于接受，但在民族相对单一的西藏地区，语言的变化势必会引起比杂居地区更为强烈的反应。这个问题并不因为政府对少数民族语言的扶持而消失。

第三个危机感源自日常生活方式的变化。尽管过去三十年中，寺院和宗教的发展非常迅速，但交通、媒体、大众文化以及其他生活方式的变迁也正以更为惊人的方式改变着西藏社会。19 世纪晚期至 20 世纪前期，传统文化与西化的冲突至今让人记忆犹新，但从晚清开始，中国知识分子中出现了一个强大的改革的和启蒙的潮流，它与国家机器自身的变迁相互呼应，对于中国社会的巨变产生了深远的影响。藏族社会一方面置身于甚至比晚清和 20 世纪汉地社会更为剧烈的变迁之中，另一方面又经历着后革命时代的宗教发展和扩张，但它本身从未产生过类似辛亥革命、“五四”新文化运动这样的大规模的自我改革和文化启蒙。这是两种不同的现代传统，即启蒙的传统和宗教的传统，站在这两种不同的传统中，对于同一事件的感知很可

能完全不同。比如，对于绝大部分中国人而言，穿西服或牛仔裤已经很日常，不会有辜鸿鸣当年的那种痛心疾首的感觉；许多藏人也一样穿西服、牛仔裤、登山服，但另一些藏人认为这是藏族文化的危机。我认识的藏族朋友平时很少穿藏族传统服装，但在参加有关的文化座谈会时却特意改穿传统服装，表明他们在涉及“文化”问题时，内心里有一种矛盾和紧张感。伴随着城市化进程，藏族村寨的传统建筑样式发生了变化，许多年轻人更愿意住楼房，而楼房的室内格局与藏族住宅的布局完全不同。在一个座谈会上，一位年纪较大的人抱怨说，现在的建筑将厕所建在室内，完全违背了藏族的传统。当然，这是老一代人的感受，新一代人未必很在意这些问题，很多人听这个问题甚至会觉得好笑，但对满怀文化忧患的藏人而言，这是个严肃的问题。这样的日常生活细节最能显示文化变迁的深度，对此觉得好笑本身也说明了我们自身的社会在过去百年中所经历的“西化”的转变有多么深刻。

第四个方面是社会流动，这很可能是矛盾冲突的催化剂。传统中国也存在着社会流动，比如 18 世纪开始的大规模的内地居民走西北、闯关东的现象，规模很大。但以乡土为中心的社会迁徙与市场社会的新的劳动分工的形成有所不同。市场经济的发展、户籍制度的松动和交通工具的改善为大规模社会流动创造了条件。伴随大规模城市基础建设的扩张，青藏铁路的通车，以及旅游业、服务业的发展，藏区经济处于前所未有的开放态势，以劳工、技术人员、服务行业从业者、旅游者为主的大量外来人口（以汉人与回民为主）进入藏区。在全国范围内，移民的主要态势是从内地往沿海、从乡村往城市集中，规模之浩大，即便对于北京、上海这样的中心城市也形成了很大压力。尽管国家对藏区的投入加大，区域差别却在扩大。“西部大开发”战略就是为了缓解区域差别、促进西部经济发展而确立的，它也不可避免地带动了雪域高原—主要是城市地区—的人口流动。如果与东部或其他地区相比，西藏的流动人口数量不大，主要集中在拉萨等中心城市，其中很大一部分只是季节性的佣工或短期的生意人，并未像西方媒体所说的那样改变基本的人口构成。但正如马戎和旦增伦珠的研究指出的：“西部地区是少数民族聚居区，来自东部、中部汉族地区的流动人口将会使当地族际交往的深度和广度大幅增加。西部开发不仅将扩大族际交流与合作的空间，也将会突显民族之间的文化宗教差异，就业和资源的激烈竞争，从而使西部地区的民族关系呈现一个非常复杂的局面。”[96]招商引资、社会流动、劳动力市场是市场社会形成的基本要素，而旅游更是西部地区发展经济的基本手段。迁徙和自由流动是公民的基本权利，但在发展主义的逻辑下，无视不同区域和不同社会群

体之间在教育、文化、语言和其他社会资源分配方面的现实差异，大规模的人口流动势必导致资源与收益向某些群体倾斜。就西藏的情况而言，“在繁荣的经济中收益最大的是外来人口，是非藏族，而藏族人由于缺少资本、技能等方面的真正辅助日益被边缘化了。”[97]在上述宗教社会的危机之中，世俗化问题与本地-外来之间的关系错综纠缠，其结果是世俗化导致的危机也被投射到“汉化”问题上来。**在市场经济和大规模社会流动的背景下，如何将保护文化多样性与实现社会平等结合起来，如何在保护少数民族利益和保障移民权利之间取得平衡，是完善民族区域自治、促进各民族平等交往的关键环节。**

这里的关键问题是：尽管在整个中国社会都存在着贫富分化现象，但在民族地区，贫富问题往往与不同民族在传统、习俗、语言及其在市场经济中的位置有着密切的关系。因此，不要说当代中国广泛存在的腐败可能导致族群的矛盾，即便按照最为理想的市场模式—即所谓起点平等—来形成市场竞争，也会由于忽略不同民族间的文化差异而导致新的分化。例如，在一些少数民族地区，由于不同民族成员在市场关系中的位置不同，工资、待遇和机会的差异往往会体现在不同民族成员之间，从而构成了歧视现象。[98]总之，经济增长能否促进民族关系的和谐，依托于各种条件，两者之间并没有必然的关系，根本的问题仍然是如何发展，怎样的发展，以及如何解释发展？

“承认的政治”与多民族社会的平等问题

西藏问题的复杂性折射出了一个宗教社会自 19 世纪以降所经历的危机的全部深度，迄今为止，还没有哪个地区和社会真正解决了这一现代性危机。指出西方社会对中国的不实指责是一回事，如何应对这些具体而复杂的问题是另一回事。十年前，我在为《文化与公共性》一书撰写的导言中曾经涉及当代文化理论中的两个核心问题：一、现代社会能否在某些情况下将保障集体性权利置于个人权利之上？二、现代社会以形式主义的法律体系为中心，我们是否还要考虑某些社会的实质性观点？[99]在编译那本文选和撰写导言时，我考虑的就是多元文化社会中的“承认的政治”问题，但这一问题意识很快就被淹没在有关全球化及中国民族主义的喧哗之中了。

当代中国现代化思潮的核心观念是法制的市场经济、个人权利、私有产权等。尽管论述各有不同，这些命题共同地指向一种程序性的、去政治化的权利自由主义是清晰的。其实，这一自由主义话语就是现代化理论的翻版。我对私有产权论的批评并不是要反对保护私有财产，而是反对将这一概念作为无所不包的普遍真理。在一个文化多元和族群关系复杂的社会里，平等保护个人权利与平等保护集体权利之间常常会发生矛盾。按照权利自由主义的观点，宪法和法律不能保护任何集体性目标，那样就构成了歧视；而按照社群主义的观点，这种抽象的平等个人及其权利的观念产生于特定的文化和社会，将它运用于其他社会也构成了歧视。因此，平等尊重不但应该针对个人，而且也应该考虑集体性的目标，比如少数民族、妇女和移民的特殊要求。

中国的少数民族政策事实上就包含了这种对于集体目标的承认。在推行民族区域自治初期，曾有许多人从不同的角度对区域自治表示怀疑，他们有的问："民族压迫已经取消，民族平等已经实行，只剩下各民族内部的民主问题了，还要实行区域自治吗？少数民族干部已在政权机关担负主要责任，还不是区域自治吗？某些聚居区的少数民族，其社会经济与汉族相同，或缺乏语言文字，也要实行区域自治吗？强调民族形式，不会助长狭隘民族主义吗？"也有人问：区域自治"非有民主不成吗？""非搞好自治区外部的民族关系不成吗？"[100]区域自治是将自主性与交互性、独特性与普遍性联系起来的方式，它对集体特性加以承认，但并不认为这种集体权利或集体性与普遍性是对立的。那么，对于少数民族的特殊政策是否对其他居民构成歧视性呢？比如在生育政策上，少数民族不受限制和受较小的限制，而主体民族只能生一胎；又比如，少数民族可以享受一些紧缺的生活必需品，而汉人却无权享受或受到严格限制。这些政策曾经在援藏、援疆的干部和技术人员中引起很大不满，认为没有被平等对待，但考虑到少数民族的人口、习俗的特殊性，这些政策和法律又体现了平等尊重的原则。事实上，中国少数民族区域制度及其相关安排与中国的政治传统有密切关系，例如清代对边疆的治理讲究"从俗从宜"，发展出土司、部落、盟旗和政教等不同的治理模式，而每一种所谓模式又都根据宜俗的原则进行调整和变化。换句话说，这些制度是承认差异的，但在形式主义的平等视野看来，承认差异也就是承认等级性，从而应予否定。



在多元性的社会中，如何将尊重平等和尊重差异这两个原则统一起来，是一个巨大的挑战，但这也是“多元一体”这一概念的魅力所在。西方社会是一个权利主导型的社会，由于社会不平等产生于权利自由主义的形式平等之下，少数民族争取权利的斗争往往采取认同政治的形态。社群主义者认为应该将这种认同政治转化为“承认的政治”，即通过承认差异来贯彻平等的价值，以弥合社会的分裂。在这里，承认不同文化具有平等价值是一个假设或逻辑起点，而不是实质性的判断，其前提是承认的政治必须在公共交往的前提下进行。所谓公共交往的前提包含两个意思：一、如同查尔斯·泰勒(CharlesTaylor)所说，如果不同民族的文化在这个公共交往中不能各放异彩，承认不同文化具有实质性价值就等于是在屈尊俯就，而屈尊俯就显然是和平等的政治或者说尊严的政治相对立的。[101]因此，多元一体必须以多元性为基础，没有这种多元文化的繁荣，“一体”就是由上至下的。二、公共交往不仅是指不同民族文化之间的对话和交往，而且也指每一个民族内部的充分的交往，没有这个前提，承认的政治就很容易转化为少数人操控族群政治的过程。因此，要想让“多元性”不是成为分离型民族主义的基础，而是成为共存的前提，就必须在每一个“元”中以及不同的“元”之间激活交往与自主的政治，而不是将“元”视为一种孤立的、绝对的存在。在这个意义上，“承认差异”不是将差异永久化，而是以多样性和平等为取向促进不同族群之间的交往、共存和融合。我们今天最为匮乏的正是不同民族的和同一个民族的知识分子之间的公共交往和平等对话。

如果说在当代中国存在着偏见的话，它的主要形式不是显性的歧视，而是隐性的无知和忽略。[102]例如，当西藏发生骚乱时，藏族的知识分子之间是如何讨论的？有什么不同的看法和解释吗？如果我们在公共媒体中听不到他们的声音，就会失去不同背景的知识分子相互对话和交流的机会。西藏问题涉及社会流动条件下少数民族文化和移民权利的双重保护和自由问题。在全球化和市场化的条件下，民族区域自治制度也需要适应变化的条件进行调整，但这并不意味着应该彻底废除民族区域的概念，用一种新的人为的统一建制覆盖实际存在的差异。承认文化差异既不意味着将文化差异永久化和本质化，以致退回到族群政治的模式之中，就此而言，我完全同意许多学者对于民族识别过程将族群关系建制化的批评；但也并不意味着可以无视历史差异，强制地将不同的文化和族群纳入一种形式主义的权利体系之中。

除了促进社会的交往和共存之外，一个真正的挑战在于能否超越这些既定的身份政治，在阶级政治衰败之后，重新创造出一种能够让不同的人群平等参与并保持社会的多样性的普遍政治。总之，没有民众性的政治基础（自主的、能动的参与性），民族问题就只能成为少数人与政府之间的博弈，而且极易陷入西方主流舆论和不同类型的族裔民族主义者所竭力营造的汉藏二元论的框架之中。要打破这一"汉藏矛盾"的框架，就必须彻底思考我们的发展主义逻辑，创造更具包容性的公共空间，让普通人民的声音在这个空间中获得充分表达，为新的平等政治奠定基础。

抗议运动是一种尊严政治

西藏问题是在复杂的历史条件下产生的现象，它折射出中国市场化改革和全球化过程所面临的危机。但是，事件爆发后，我们面对的是双重误导：一方面，西方的主流舆论不但不能对自己的殖民历史在其他地区造成的遗害做出反省，反而将这一深刻的、与西方世界自身几个世纪的运动密切相关的问题扭曲为一场反中国的合唱，对于那些身处西方、对于西方社会的歧视性意识形态抱有深切感受的年轻人而言，心灵受到的创伤和撞击是深刻的。另一方面，中国的媒体在对抗西方舆论的同时没有将焦点集中于西藏社会的深刻危机，整个社会没有以此为契机，深刻地反思当代中国社会的发展逻辑与西藏危机的关系。因此，随着西藏危机转化为抢夺奥运火炬的争端，西藏问题被搁置一边。我并不认为这是什么"文明的冲突"-这是"无知的冲突"外加新型的冷战政治。

任何一场大规模的社会运动都包含着多重内涵，我不能为参与这场运动的每一个人的行动及其动机做出解释。年轻一代对于"西藏问题"与西方媒体一样知之甚少，在中国学生的抗议运动中也难免偏狭的言辞。但简单地将这场运动说成是"狭隘的民族主义"显然没有弄清问题的实质。首先，这场运动保卫的是奥运火炬，而不是保卫中国火炬，其中包含着寻求世界和平、捍卫各国人民在奥林匹克旗帜下的公共交往的意义。其次，抗议运动主要不是针对"西藏问题"，而是针对西方主流媒体对于西藏暴力事件的系统性扭曲和对奥运火炬传递过程的不公正报道；海外留学生和海外华人要求澄清事件真相，抗议在西藏发生的暴力行动。在遭到批判的西方媒

体中的相当一部分曾经在科索沃战争、阿富汗战争和伊拉克战争中扮演了可耻的角色。CNN 等主流媒体对中国和中国人民发表的污辱性言论不但暴露了根深蒂固的种族主义偏见，而且也煽动着自身社会的"狭隘民族主义"。正由于此，在抗议运动中，学生们试图将这一运动与反战运动联系起来，表明他们开始将对中国的关注与一种世界性的、国际主义的眼光联系起来。第三，在这里必须严格地将对霸权和针对平民的暴力的批判与对少数民族的尊重、对当代社会变迁中民族问题的复杂思考区分开来。海外学生运动以最为明确的态度表明了对这些霸权势力和分裂势力的拒绝，从而让全世界听到了中国社会自身的声音；没有这样的声音，中国与西方的关系就总是停留在外交的范围内，而缺乏民间的干预。在中国的主流媒体为少数人把握而又常常打着民间招牌的今天，无论人们喜欢与否，学生力量的展示为究竟什么是民间的声音提供了有力注解。这也是一个契机，一个让新一代人重新理解中国、理解中国的矛盾和困境、理解中国在当代世界体系中的真实位置的契机。这场运动也是一种尊严政治的展现。1993 年，在美国政府和其他一些西方政府的干预之下，中国没有获得 2000 年的奥运会主办权；十五年后，当中国在积极筹办奥运会之际，许多来自西方的政治力量再次寻求各种途径和方式试图羞辱中国，这种霸权主义政治和心态不但在中国，而且也在许多第三世界国家遭到强烈抵制。在西方政治传统中，现代的尊严与传统的荣誉观截然不同：荣誉产生于旧制度的等级制，它和不平等有着内在的联系，而尊严产生于这种等级制的崩溃，它是平等主义的和普遍主义的。平等的承认是民主的前提。CNN 的污辱性言论体现的是一种等级主义世界观，它的反面是霸权国家的荣誉观-这些国家的政治家习惯谈论的是保持自己国家的"领导地位"和"优越性"，而不是获得平等承认；与这种作为旧制度遗存的等级主义世界观相对立，中国的学生运动和华人运动坚定地相信平等承认对于现代政治的极端重要性，他们捍卫民族尊严的努力因此可以被视为现代平等政治在国际领域的展开。

我在这里强调的只是：尊严政治和平等政治的逻辑应该被贯彻到中国社会的各种社会关系包括民族关系之中，而不应仅仅限于针对西方媒体不公正言论的抗议。西藏危机不是偶然的，它深深地植根于中国社会转变之中。**如果抗议运动不能将尊严政治的原则扩展至捍卫包括藏族、维族和其他各少数民族在内的人的尊严，就会失去尊严政治的平等内含；如果抗议运动被族群仇恨和敌视的情绪所裹胁，也就背离了各民族平等、合作、互助、融合以形成一个公民的政治共同体的政治原则。**



在一个去政治化的时代里，寻求平等承认和尊严的运动也可能成为新的政治得以诞生的契机。在这场运动中，新的事态激发了新一代人的政治热情，让他们参与到当代中国和当代世界的公共生活中来。在汶川地震中，中国年轻一代显示出的献身精神是和这种道德热情和政治关怀密切相关的。这次地震的中心地区就是阿坝藏族羌族自治州，那里聚居着包括藏族同胞在内的各个民族的人，那些来自全国各地的志愿者们从未用种族的或者族群的眼光看待受难者-这种意识甚至从未进入过人们的意识或潜意识，他们在为拯救自己的同胞而奋斗。"多元一体"的纽带就是在这种深刻的感情和互助的行动中展现出来的。

我期待着：在这个危机时刻换发出的公共意识不但能够转化为持久的、重新塑造中国的动力，而且也能够转化为一种重新理解和认识中国社会及其不同区域和文化的契机-我们正在面临一个危机接踵而至的时代，如果不能通过具体的社会力量改变发展主义的逻辑，在二十世纪的地基之上重新形成以人民主体为基础的公民政治，这个危机就不可能真正化解。为了促进这种新政治的诞生，中国社会的新的自我认识和不同区域的知识分子之间的对话是迫切需要的。

注释

[1] 本文产生于 2008 年 4 月 19 日《21 世纪经济报道》记者张翔对作者的一次访谈，后经一个多月的反复修订和整理，形成独立的论文，并以《东方主义、民族区域自治与尊严政治》为题发表于《天涯》杂志 2008 年第 4 期。文章发表后，得到许多读者和朋友的反馈。经过一年多的研究和思考，我于 2009 年 6-7 月间对文稿做了大规模的增补和修订。

[2] 这本书的中译本标题为《发现西藏》，似与原题 *Mythos Tibet* 有点出入。该书由耿升先生翻译，中国藏学出版社 2006 年出版。

[3] 依波利多·德斯德里的主要著作包括 *Opere Tibetane di Ippolito Desideri S J.* (4 vol.), ed. By Giseppe Toscano. S. X. (Rome, ISMEO, 1981-1989); *Letters, the "Relation"* (or *"Detailed Accout of Tibet, My Joumeys, and the Mission Founded There"*) and other Italian works of Desideri, in Luciano Petech, *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*(Rome, Libreria dello Stato, 1954-57).

[4] 赫尔德（Johann Gottfried Herder）:《人类历史哲学的理念》（*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Bd. 1 und 2. Herausgegeben von Heinz Stolpe），柏林、魏玛（Berlin und Weimar）：建设出版社，1965 年，第二卷，第 24 页以下（ Aufbau, 1965, Bd. 2, S. 24ff.）

[5] 同上。

[6] 同上。



[7] 康德：《永久和评论》，见《历史理性批判文集》，何兆武译，北京：商务印书馆，1991， 第 115，116 页。

[8] 同上，第 116 页。

[9] 同上，第 116-117 页。

[10] 同上，第 117 页脚注。

[11]康德：《 论人的不同种族 》，《康德著作全集》第 2 卷 ， 前批判时期著作 II(1757-1777)，李秋零主编并译文本，人民大学出版社， 2004 年北京，第 445 页。

[12] 同上。

[13] 康德：" 关于美感和崇高感的考察 "，《康德著作全集》 第 2 卷 ， 前批判时期著作 II(1757-1777)，李秋零主编并翻译，人民大学出版社， 2004 年北京，第 215-216 页。（ 德文原著:*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764), in Akademie-Ausgabe, Bd. II），*Vorkritische Schriften II. 1757-1777,* 1905, 2. Aufl. 1912, Nachdruck 1969, S. 215f.

[14] 黑格尔：《精神哲学》，《哲学科学百科全书纲要》（简称《哲学全书》）第三部分，杨祖陶译，人民出版社，2006 年北京，第 385-386 页。（德文原著：Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss,* Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979, Bd. 10, S. 381-382.）

[15] Bd. 8, S. 162-163

[16] *Helena Blavatsky*. Edited and introduced by Nicholas Goodrick-Clarke. Western Esoteric Masters Series. North Atlantic Books, Berkeley 2006.

[17] Jackson Spielvogel & David Redles (1986). "Hitler's Racial Ideology: Content and Occult Sources. ". *Simon Wiesenthal Center Annual* 3, chapter 9.

[18] Louis Pauwels &Jacques Bergier, *The morning of the magicians*, May Flower Books, 1972.

[19] Isrun Engelhardt, *Tibet in 1938-1939: Photographs from the Ernst Schafer Expedition to Tibet*, Chicago: Serindia Publications. 2007.

[20] Ernst Schafer: *Festival of the White Gauze Scarves: A Research Expedition through Tibet to Lhasa, the holy city of the god realm,* 1950.

[21] Robin Cross,"The Nazi Expedition", http://www.channel4.com/history/micro... istory/n-s/nazimyths.html

[22] "Interview with Ngapoi Ngawang Jigme", *South China Morning Post,* April 4, 1998.

[23] Orvile Schell, *Virtual Tibet* : *Searching for Shangri-La from the Himalayas to Hollywood*, New York: Metropolitan Books, 2000, pp. 283-294.

[24] 爱德华·W·萨义德：《东方学》，王宇根译，北京：三联书店，1999，第 10 页。

[25] 厄内斯特·盖尔纳：《民族与民族主义》，韩红译，北京：中央编译出版社，2002，第 1 、2 页。

[26] W. J. F. Jenner: *The Tyranny of History: The Roots of China's Crisis*, London: The Penguin Press, 1992, p.1, 2, 249.

[27] Lucian W. Pye, *The Spirit of Chinese Politics*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992, p.ix. 该书第一版是 1968 年出版的。

[28] 吴丰培、曾国庆：《清朝驻藏大臣制度的建立与沿革》，北京：中国藏学出版社，1989， 第 74-75 页。

[29]赫政是晚清时代的总税务司赫德（Robert Hart）的弟弟，后者与英属印度总督有着密切的关系。在谈判期间，他们向英方提供了清朝的底线。

[30] 王铁崖编：《中外旧约章汇编》第 1 册，北京：三联书店，1982， 第 522 页。

[31] 根据该条约中的"藏哲通商，......容后再议"一条，两国又在大吉岭开始谈判。西藏三大寺及僧俗大众联名上书升泰，反对英人入藏通商游历及开放亚东为商埠，但赫政按照赫德的电示，威胁升泰若不准许英国要求，印度将撇开中国径自与西藏交涉办理。《帝国主义与中国海关》第 5 编"中国海关与缅藏问题"，北京：中华书局，1983，第 156 页。

[32] 荣赫鹏(Younghusband)：《英国侵略西藏史》，孙熙初译，拉萨：西藏社会科学院资料情报研究所编印，1983， 第 70 页。

[33] 正如藏学家石硕所说："1888 年以来英国对西藏的两次武力入侵为英国在藏取得了经济上乃至政治上的特权，使西藏和中国内地一样开始处于半殖民状态，那 么，这两次入侵带来的另一个结果，则是酝酿和形成了西藏地方政府与清政府之间的严重隔阂和矛盾。这种隔阂和矛盾的缘起在于清政府在英国对西藏的两次入侵中 均采取了为西藏方面所难以容忍的妥协投降政策。"见石硕：《西藏文明东向发展史》，成都：四川人民出版社，1994，第 418 页。本节有关辛亥革命前后清 朝与西藏关系的分析，参考了该书第 8 章（第 408-465 页）。

[34] 梅•戈尔斯坦：《喇嘛王国的覆灭》，杜永彬译，北京：中国藏学出版社，2005 ，第 8 页。

[35] 邓锐龄、陈庆英、张云、祝启源：《元以来西藏地方与中央政府关系研究》，北京：中国藏学出版社，2005，第 794-803 页；梅•戈尔斯坦：《喇嘛王国 的覆灭》，第 8 页。

[36] 石硕指出："赵尔丰在川边一带的改革，不仅以血腥的武力镇压为先导，还......带有很大的军事扩张成分，所以，清政府在西藏和川边推行'新政'的结果 适得其反，实际上大大加剧和扩大了汉藏矛盾。"《西藏文明东向发展史》，第 426 页。

[37] 引自牙含章：《达赖喇嘛传》，北京：人民出版社，1984， 第 240 页；石硕《西藏文明东向发展史》第八章，第 408-465 页。[38] 引自（英）柏尔：《西藏之过去与现在》，宫廷璋译，上海：商务印书馆,1930；石硕：《西藏文明东向发展史》，第 429 页。

[39] 《西藏文史资料选辑》第七辑，拉萨：西藏自治区政协文史资料研究委员会编，1985， 第 68 页。

[40] 1905 年原约第五条载明"西藏大员尊北京政府训令，深愿改良西藏法律，俾与各国法律改同一律"，英国则应允在中国放弃治外法权等。但民国之后，英国"以 中国司法，尚未十分改良，而藏地尤甚"为由，"拟援十年修改约章之例"，取消此条，并要求中国开放拉萨。参见《青年杂志》第一卷第四号（1915 年 12 月）"国内大事记"所载"中英藏事会议"，第 3 页。

[41] 梅•戈尔斯坦：《喇嘛王国的覆灭》，第 320-319 页。

[42] 关于"泛亚洲会议"问题，参见同上书，第 476-478 页。又，1946 年底，美国驻印使馆代办提醒国务院防止南亚和东南亚地区的反美势力控制政权，建议 美国在西藏建立空军基地和火炮发射基地，并用喇嘛教作为反共产主义意识形态的屏障，只是考虑到美国与中国的关系，此议未执行。（See *Foreign Relations of the United States (FRUS)， 1947, VII, Tibet, The Charge in India (Merrell) to the Secretary of State. The acting Secretary of State to the Charge in India (Merrell)*，pp.589-592.）类似的外交政策辩论在 1949-1950 年间也曾发生，当时美国国务院内部有过关于西藏政策的大讨论，由于担心触怒中共及苏联，美国政府没有接受美国驻印度大使洛伊•亨德森(Loy Herderson)关于支持西藏独立的观点。

[43] *FRUS, 1948, VII, Tibet, The Secretary of State to the Leader of the Tibetan Trade Mission (Shakabpa)*，pp.779-780； *FRUS, 1948, VII, Tibet, Memorandum of Conversation, by the Secretary of State; Memorandum of Conversation, by the Assistant Chief of the Division of Chinese Affairs (Freeman)*，PP.775-776, pp.782-783.

[44] "新华社引印通社新德里 5 月 11 日电"，《西藏地方历史资料选辑》，第 378-379 页。



[45] 以上有关美国介入西藏问题的讨论，均参见和引述自梅·戈尔斯坦：《喇嘛王国的覆灭》第 11 章至 21 章；李晔、王仲春：《美国的西藏政策与"西藏问题"的由 来》（《*美国 1999 年第 2 期，第 52-76 页*）。 研究》

[46] John Prados, "Presidents Secret, Wars-CIA and Pentagon Cover Operation Since W .W.II."New York: William Marrow and Company, Inc,1986,p.159； Carole McGranahan, "Tibet's Cold War: The CIA and the Chushi Gandru Resistance 1956-1974", see *Journal of Cold War Studies* , Vol. 8, No. 3, Summer 2006, pp.102-130.）

[47] 英国入侵不丹的契机是不丹与库奇·比哈尔（Cooch Behar）的冲突，后者向东印度公司求救。

[48] 班禅信中说：西藏"属中国大皇帝管辖，大皇帝有令，不许莫卧尔人、印度人、帕坦人或佛林（即英国人）入藏。"Clements R. Markham, ed. :*Narratives of the Mission of George Bogle to Tibet and of the Journey of Thomas Manning to Lhasa* , New Delhi, 1971, p. 3, 45.

[49] 班禅于 1775 年 7 月致函英属印度总督哈斯丁斯云：西藏"完全受中国皇帝统治，皇帝陛下对西藏全部事务进行积极的、毫不松懈的治理，同外国保持任何联系或 建立友谊，均会引起陛下不悦，经常向你们派遣信使实超出稳定权力......"（"Tashi Lama to Hastings", received 22 July 1775, A. Lamb: *British India and Tibet 1766-1910* , London & New York, 1986, p.15.）1783 年班禅转世（六世班禅进京祝贺乾隆七十寿辰，患天花去世），哈斯丁斯派特纳(Samuel Turner)入藏收集情报，但由于 1784 年英国国会通过"改善东印度公司和英属印度领地行政法"，东印度公司改组，哈斯丁斯辞职，相关活动暂缓，但英 国也并未放弃经由西藏打开中国大门的企图。英国在西藏及尼泊尔、不丹问题上的态度是其整个殖民活动的有机部分。本文有关不丹的讨论及相关资料，均参见高鸿 志著：《英国与中国边疆危机》，哈尔滨：黑龙江教育出版社，1998， 第 25-31 页。

[50] 在此之前，1826 年，英属印度占领了与不丹接壤的阿萨姆(Assam)土邦,控制了原先由不丹掌握的七个边界山口；在此之后，1910 年 1 月，不丹再次 被迫与英国签订《普那卡条约》。

[51] 英国的这一系列条约为独立后的印度继承其殖民遗产铺平了道路。事实上，在 1947 年 8 月 15 日印度独立之前的三周，英国和印度当局就致信西藏政府，表明印 度将承袭英国在藏的权利与义务。1950 年 9 月 8 日，尼赫鲁在与西藏代表团会见时，明确地说印度将沿袭英国的对藏政策，即表面承认西藏为中国的一部分而内 部认为西藏是独立的。（参见梅·戈尔斯坦：《喇嘛王国的覆灭》，第 581 页）印、不于 1949 年签订《永久和平与友好条约》。按照这个条约，两国实行开放 边界，自由通商，印度很自然地成为不丹最大的贸易伙伴、援助国和债权国。上个世纪 80 年代末和 90 年代初，不丹驱逐了约 10 万尼泊尔族人，他们现在居住在 尼泊尔东部的七个难民营内，由联合国难民署管理，不、尼两国为解决难民问题举行一系列会谈，至今遣返工作没有完成。这一边界与难民问题直接渊源于英国殖民主义遗产，但其呈现形式却是民族国家间的矛盾。锡金与印度的关系更为特殊。1947 年，印度与锡金签订《维持现状协定》，继续往锡金派驻专员。1949 年 6 月初，印度以"防止动乱和流血"为由，派兵进驻锡金，接管了成立不到一个月的新政府，并委任印度人拉尔为锡金首相。1950 年 12 月《印度与锡金和平条 约》签订，规定锡金为印度的"被保护国"，印度"合法地"控制了锡金的国防、外交、经济等大权。1968 年 8 月，甘托克爆发反印示威，要求废除"印度与锡 金和平条约"。1973 年 4 月印度对锡金实行军事占领。1974 年 6 月 20 日，锡金议会通过了由印度拟定的锡金宪法，规定印度政府派驻的首席行政官为政府 首脑和议会议长。同年 9 月，《印度宪法修正案》规定锡金为印度的"联系邦"，在印度两院各为锡金设一个议席。1975 年，印度军队解散锡金国王的宫廷卫 队，软禁锡金国王，并于 4 月 10 日，由被印度收买了的（通过原首相）锡金议会通过决议废黜 国王，将锡金并入印度。4 月 14 日，锡金就此举行"全民投票"，并由印度议会通过决议，锡金从此成为印度的一个邦。尼泊尔是喜马拉雅山地区的几个小型王朝 中唯一保持了独立地位的国家，但尼-印关系在许多方面与不-印、锡-印关系十分相似-印度独立后与尼泊尔签订"和平友好条约"，继承了英国人的殖民条约的大量内容，至今困扰尼泊尔的南部移民和边界问题就是一个显著的例证。中印之间围绕麦克马洪线的争端甚至导致亚洲两大国在

1962 年爆发战争，边界问题至今 没有解决，这也同样源自英国殖民主义遗产：麦克马洪线是 1914 年西姆拉会议的产物，不但中方从未予以承认，在很长时期内藏南地区也从来在西藏的管辖之内；重新引发这一的问题的，是 1934-1935 年间不丹与阿萨姆之间围绕色拉关南面的一些部落的归属问题，以及英国探险家 F. Kingdom Ward 要求进入这一地区探险而被西藏方面拒绝并在进入这一区域后被捕。事后，英属印度政府重申了 1914 年西姆拉条约对于这一边界的划定。

[52] W. Kirkpatrick: *An Account of the Kingdom of Nepal, Being the Substance of Observations Made during A Mission to that Country in the Year 1793* , London, 1811, p. 350. 高鸿志：《英国与中国边疆危机》，第 33-34 页。

[53] 高鸿志：《英国与中国边疆危机》，第 34-35 页。

[54]《民族主义论》，《浙江潮》1-2 期，《辛亥革命前十年间时论选集》第 1 卷，北京：三联书店，1978，第 486-488 页。

[55] 韩国学者柳镛泰又对康有为、梁启超的观点作出区分，认为康主张满汉同种，并对革命派的汉族中心主义进行批判，而梁是"多元性单一民族论的始祖"。见氏著《近代中国的民族认识和内面化了帝国性》（打印稿），第 11-12 页。

[56] 同上，第 12，13 页。

[57] 孙文：《临时大总统宣言书》（1912 年 1 月 1 日），《孙中山全集》第 2 卷，北京：中华书局，1982，第 2 页。

[58] 蒋中正：《中国之命运》，重庆：正中书局，1943 年 3 月， 第 2、5 页。

[59]顾颉刚：《编中国历史之中心问题》，见《顾颉刚学术文化随笔》，顾洪编，北京：中国青年出版社，第 3 页。

[60] 印度事务部档案，L/PS/12/4177，1934 年 6 月 27 日锡金政治专员致印度政府的信，转引自梅·戈尔斯坦：《喇嘛王国的覆灭》，第 172 页。

[61] 柳镛泰：《近代中国的民族认识和内面化了帝国性》（打印稿），第 2 页。

[62] 《中华民国临时约法》，见《孙中山全集》第二卷，北京：中华书局，1982，第 220 页。

[63] 引自周恩来在 1957 年 8 月 4 日青岛民族工作座谈会上的《关于我国民族政策的几个问题》的发言，《周恩来选集》下卷，北京：人民出版社，1984，第 259-260 页。

[64] 周恩来:《民族区域自治有利于民族团结和共同进步》,见《周恩来统一战线文选》，北京：档案出版社，1984，第 334-346 页。

[65] 昌都地区在 1917 年藏军第一次东犯前也不属达赖和噶厦管辖地区，1918 年藏军占领后，设立了藏政府昌都总管；1950 年昌都战役后，成为中国人民解放 军的军事解放地区。

[66] 《1949-1966 中共西藏党史大事记》，中共西藏自治区党史资料征集委员会编，拉萨：西藏人民出版社，1990 年，第 47 页。1954 年 8 月 2 日，在 《关于接待达赖、班禅的招待、宣传方针》中，中央政府又明确地说："中央的方针是在西藏地区逐步地实现统一的区域自治，......把达赖、班禅两方面的 爱国力量和其他爱国力量团结起来建立统一的西藏自治区。"见同上书，第 50-51 页。

[67] 引自周恩来在 1957 年 8 月 4 日青岛民族工作座谈会上的《关于我国民族政策的几个问题》的发言，《周恩来选集》下卷，北京：人民出版社，1984，第 256-257 页。[68] 同上，第 257 页。

[69] 费孝通：《中华民族的多元一体格局》，见《中华民族多元一体格局》，费孝通等著，北京：北京民族学院出版社，1989,第 1 页 。

[70] 引自作者在清华大学讨论班上（2008 年 4 月）的发言。

[71] 费孝通：《关于我国的民族识别问题》，《中国社会科学》，1980 年第 1 期，第 157 页。[72] 曾维益：《白马藏族及其研究综述》，载石硕主编《藏彝走廊》，成都：四川人民出版社，2005,第 208-232。

[73]"六大板块和三大走廊"的说法 是李绍明根据费孝通的《民族社会学调查的尝试》、《谈深入开展民族调查问题》两篇文章中的有关论述总结而成，二文分别出自费孝通：《民族研究文集》，北

京，民族出版社，1988，第 268-285，295-305 页。见李绍明：《藏彝走廊研究中的几个问题》，《中华文化论坛》，2005 年第 4 期，第 5-8 页。关于藏彝走廊的论述，参见李绍明《费孝通论藏彝走廊》一文，见《西南民族学院学报》（2006 年 1 月）第 27 卷第 1 期，第 1-6 页。

[74] 康有为：《公民自治篇》，《康南海官制议》卷八，上海广智书局，1905 年版。

[75] 石硕：《西藏文明东向发展史》，第 11 页。

[76] 同上，第 72, 102 页。

[77] 马戎：《经济发展中的贫富差距问题--区域差异、职业差异和族群差异》，《北京大学学报》（哲社版）2009 年第 1 期，第 116-127 页。

[78] 平措汪杰：《写给胡锦涛的信》，见 http://www.washeng.net/

[79] 见徐明旭《阴谋与虔诚：西藏骚乱的来龙去脉》第 8 章，该书在"多维新闻网站"连载。

[80] Ben Hillman, "Money Can't Buy Tibetans' Love", *Far Eastern Economic Review,* April 2008.

[81] See *Cultural Genocide and Asian State Peripheries*, ed. Barry Sautman, Gordonsville, VA, USA, Palgrave Macmillan, 2006, pp.165-188.

[82] Fred Halliday, "Tibet, Palestine and the politics of failure", in *Open Democracy,* seehttp://www.opendemocracy.net.

[83] 1942 年，西藏"外交局"秘书索康对美国使者明确地说："西藏现在之所以具有独立地位，完全归功于英国。"印度事务部档案，L/PS/12 /4299,1943 年 3 月 14 日驻拉萨的英国代表致锡金政治专员的信。转引自梅·戈尔斯坦：《喇嘛王国的覆灭》，第 321 页。

[84] 马戎在《理解民族关系的新思路--少数族群问题的"去政治化"》（《北京大学学报（哲学社会科学版）》，2004 年第 6 期，第 122-133 页。）一文中 也使用了"去政治化"这一用语，但和我在这里的使用完全不同。他指的是近代西方民族主义运动将族群作为政治单位并谋求政治目标的现象。他要求综合传统的文 化，以公民为单位形成普遍的公民政治。就此而言，他对"政治化"的批评与我对"去政治化"的批评有重叠之处。不同之处在于：我所谓"去政治化"即对人民政 治过程的否定或偏离，而后者恰好是中华民族得以超越民族分裂和矛盾而形成一个统一政治实体的前提。

[85] Lin Hsiao-ting, "War or Stratagem? Reassessing China's Military Advance toward Tibet, 1942-1943", *The China Quarterly*, 2006, pp. 446-462.

[86] 关于"去政治化的政治"，请参见拙著《去政治化的政治：短二十世纪的终结与九十年代》，北京：三联书店，2008。

[87] 罗开云等：《中国少数民族革命史》，北京：中国社会科学出版社，2003，第 78-79 页。

[88] 梅·戈尔斯坦：《喇嘛王国的覆灭》，第 4, 2 页。

[89] 谭·戈伦夫：《西藏：神话与现实》，《新中国》，1975 年第 1 卷第 3 期；梅·戈尔斯坦：《喇嘛王国的覆灭》，第 31 页。

[90] 据郭净编《飘流客》57 期（2008 年 4 月）所载《雪山之书》（第 14 章序）的叙述，20 世纪 50 年代以前德钦藏族社会的基层结构是"政教合一"体制，" 其中分为两套系统，分别以土司和寺院为首，都通过伙头和正户实现对所属自然村的管理。每个村庄的农民，需经过伙头、老民同意，并征得土司和寺院的许可，立 了门户，才有权分得土地，成为'正户'。一般来说，正户都是从古代沿袭下来的老住户。其他没有门户的，是破产的农民、长工、奴隶等。""土司管伙头，伙头 管正户，正户又管村中佃户、奴隶。据 1950 年代调查，全县户口中正户 660 户，并有 2378 户佃农和奴隶。正户中有 23 个村要承担两个喇嘛寺的负担，称 为'取日'（即喇嘛寺的百姓），对喇嘛寺交定租，服劳役。'取日'可买卖土地，但只限于正户之间，买卖土地时，只要到喇嘛寺拨租即可，卖主需送地价三分之 一给喇嘛寺。喇嘛寺在契约上盖印。土地上的小纠纷，则由喇嘛寺在收租时调解，如系较大的纠纷，则由喇嘛寺与土司头人共同调解。喇嘛寺在'取日'上除有收 租、劳役的特权外，政治上的管辖属千总。其余村子

的正户称为'车瓦'，他们不承受寺院的负担，只承受土司交纳粮食和差役的负 担。"http://www.strongwind.com.hk/catalog/80045a6b-3c6c-4df0-9a2d- 6aead5705225.aspx 。

[91] 公盟法律研究中心：《藏区 3.14 事件社会、经济成因调查》（方堃、黄莉、李响执笔），打印稿，第 5-6 页。这份调查报告曾在网络短暂流传，但始终没有正 式发表。英文译文见 http://blog.foolsmountain.com/2009/06 ... ident-in-tibetan-areas/2/

[92] 2004 年，我和几位藏族的朋友一道访问几所喇嘛庙，几乎每到一处，住持的房间里都放着毛泽东像，两边是达赖和班禅。一位从北京高校来的藏族朋友说，我们 藏人就是迷信，毛主席现在是菩萨。这个现象多少说明，在藏人的世界里，社会主义时期多少有点"政教合一"的味道。达赖喇嘛在他的自传中也曾说，较之资本主 义，社会主义更适合于西藏。

[93] 《藏区 3.14 事件社会、经济成因调查》，打印稿，第 10 页。

[94] 同上，第 2 页。

[95] 《读书》2004 年第 7 期，第 167 页。

[96] 马戎、旦增伦珠：《拉萨市流动人口调查报告》，《西北民族研究》，2006 年第 4 期（总 51 期），第 168 页。

[97] 《藏区 3.14 事件社会、经济成因调查》，打印稿，第 10 页。

[98] 随着市场经济的发展，北京、上海等中心城市出现了一些性别歧视的条款，如公司只招男性不找女性，或同工不同酬的现象；而在民族地区，这种歧视性条款也出现 在民族差别中，比如在有些民族混居地区，招工广告中出现了"汉族每天 50 元,藏族 30 元"的歧视性条款。这些歧视性的现象必须予以坚决的制止。

[99] 汪晖：《〈文化与公共性〉导言》，见《文化与公共性》，北京：三联书店，1998，第 12 页。 这是一本围绕"文化"(cultures)"、"公共性"(publicity)与"承认的政治"（the politics of recognition）等主题编选的文选，其中收录了包括 Hanah Arendt、Jurgen Habermas、Charles Taylor、John Rawls 等作者的相关著作。我在这里所讨论的"承认的政治"这一概念直接引自 Charles Taylor 的"The Politics of Recognition", see *Multiculturalism*, by Charles Taylor, K. Anthony Appiah, Jurgen Habermas, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer, Susan Wolf, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994, pp. 25-74.

[100] 何龙群：《中国共产党民族政策史论》，北京：人民出版社，2005 年，第 136-137 页。

[101] Charles Taylor: "The Politics of Recognition", *Multiculturalism*, pp. 25-74.

[102] 在当代中国知识界的公共讨论中，关于民族问题、民族关系问题的讨论较少。我认为这一现象是和中国知识领域的状况密切相关的。许多少数民族学者懂得多种民族 语言，但难以在公共讨论中发出自己的声音；他们的讨论至今限制在区域的和民族研究的范畴之内。这一现象亟待改变。

（汪晖，清华大学人文学院教授。原文链接：

http://wen.org.cn/modules/article/view.article.php?858/c8）

【返回目录】

【道】

7-5 梁文道：为西藏问题寻找最大公约数

——期待民族的和解

“真正完整的民族政策，不可能只是保障各少数民族在自己居住地内的传统文化和权益，更不可以只是让他们学融入汉人定义的”中华文化”；而是要让人口占多数的汉人也学懂其它民族的文化传统，平等地对待其它民族。”



一

2006 年，达赖喇嘛在印度举行时轮金刚灌顶法会，他在会上批评当今藏人喜好皮草的虚华作风不仅庸俗，而且有违佛教义理。几天之后，西藏各地就有人纷纷公开焚烧价格高昂的豹皮外衣狐狸帽子。当地官员大为震怒，认为这是以”达赖喇嘛为首的藏独分子的精心运作”，然后下令藏人要重新穿上皮衣，因为它们证明了党的德政使大家过上了好日子，甚至以穿不穿戴皮草来检证大家的”政治觉悟”（关于这次事件的详情，可以参见西藏作家唯色的《看不见的西藏》）。

这桩近乎闹剧的事件可以说明两个问题：一是北京为何在国际民间外交的战场上占不去达兰萨拉的上风，二是流亡在外的达赖喇嘛为什么在藏人心目中仍然享有如此巨大的影响力。

先谈第一点。现在恐怕没有任何一个国家胆敢得罪中国，承认西藏流亡政府的地位。但是在民间社会的层面上，情形就完全不同了。对大部分西方人而言，达赖喇嘛甚至可能是位比现

任教宗本笃十六世还要受欢迎的宗教领袖。达赖喇嘛极少谈及本笃十六世关心的堕胎和”性泛滥”等很容易被人批为保守的议题，他的主题一直是和平、宽容、理解和慈悲，所以就算不能赢得所有人的支持，至少也没有多少人会对他有恶感。

为什么每次西藏出事，每次有藏独的集会游行，我们都会看见一大群演员、名流、作家和知识分子站出来支持他们？相反地，支持中国政府的”国际友人”这时都到哪里去了呢？对很多人来说，达赖喇嘛代表了一套美善而完整的价值观，他对西藏的种种诉求则符合了当今人权观念的整个论述。再赤裸点说，大家会觉得声援达赖喇嘛是为了”义”，给中国面子反对分裂则是为了”利”。

再也没有比 06 年”皮草事件”更好的例子了。达赖喇嘛的主张不只出自慈悲，更与流行的动物权益运动若合符节，国际进步青年闻之莫不称善。反过来看，西藏地方官员竟然为了抵制达赖喇嘛的影响，不惜违反世界潮流和保护野生动物的国家方针，要求藏民重新披上动物的皮毛。其间高下实不可以道里计。

二

比起这点，第二个问题或许更令北京忧心。达赖喇嘛人在印度 50 年，其一言一行在藏区竟然还有如斯巨大的影响力，原因究竟何在？近日的藏区纷乱，官方一直强调是”达赖集团”在幕后精心策划出来的，我以为这个说法必须好好分析。首先，所谓”达赖集团”指的其实不一定是达赖本人。凡对西藏问题略有所知者，都知道”西藏青年大会”才是流亡西藏人中的激进派，他们的势力庞大网络周全，虽然奉达赖喇嘛为尊，但也公开批评过达赖的非暴力主张，二者潜存矛盾。我们目前虽然没有足够信息分析内情，但最近的事件却不一定就是达赖本人指挥煽动。反过来看，达赖那番若藏人暴力活动持续他就要退位的声明，则有可能是对”西藏青年大会”等激进派的反制施压。

然而，不管有没有人策动藏人上街，也不管策动者是谁，中国政府首先该问的是何以它在过去数十年来投入了大量的人力财力，使西藏年均 GDP 每年皆有超过 10%的增长，竟还有许多



藏人深怀怨愤，随时就能人手一面”雪山狮子旗”呢？以我个人所见，这甚至是不少汉族知识分子都感到难以理解的，他们有的相信官方主流论述，认为共产党把藏人从神权统治下的农奴制解放了出来；有的则觉得汉地各省长期以来勒紧自己的裤带对西藏施行慷慨的”对口援助”，藏民却毫不领情，一翻脸就不认人，甚是奇怪。

说起来，西藏问题真是一团迷雾，只要你朝它多走一步，你就会发现原来所相信的任何一种简单立场都能碰上理据十足的反驳。不只现在的西方媒体造假与中国传媒监控各惹嫌疑，历史上的诡局谜团更是令人眼花撩乱。如果你认为”自古以来”，西藏就是中国的一部分；你将会发现要花很多时间去解释古代宗主国对藩属的关系为什么等同于现代民族国家和它的辖下省份（越南反而确曾是中华王朝的一省）。反过来说，如果你相信在”中国入侵”之前，西藏是片连丁点暴力都不可能发生的和平净土；那么你又该如何理解 14 任达赖喇嘛里头只有 3 位顺利活到成年的事实呢？假如你觉得文革对西藏的破坏是不可饶恕的，你或许应该知道当年打砸佛寺佛像的主力之一竟然是藏人。假如你认为中央对西藏的宗教自由已经足够宽容，甚至准许流亡在外的众多上师返乡建寺（最有名的当属顶果钦哲法王）；你可能也晓得现在的西藏小学生是连随身护符也不准带的。

关于西藏的历史，北京和达兰萨拉各有一套说法。前者强调老西藏是块大部分人充当农奴的黑暗土地，是共产党一手把它带进了光明的现代社会。后者则将西藏描绘为一个牧歌般的和平桃源，没有争战只有灵性，是无神论的共产党摧毁了这一切。

平心而论，两者都各有偏颇，不足为信。西藏确曾是个农奴社会，1951 年前，光是三大领主经营的庄园竟然就占了全藏可耕地的 62%，其中又有 37%为寺院所有。大部分平民都要在耕作之余替领主服终身劳役。不过这些农奴的实况远非中文里的”奴”字所能概括，虽然身分是”奴”，但他们的物质生活却不一定很差，所以在”划成分”时才会出现了”富裕农奴”这么古怪的类别。西藏确实也是个佛国，出家人所占的人口比例举世罕见。只不过和任何俗世社会一样，以前的西藏也少不了各种勾心斗角、贪污暴政甚至高层僧侣间的政治暗杀，与完美的世外桃源相去甚远（详见王力雄《天葬》、Melvyn Goldstein 的经典巨著 *A History of Modern Tibet 1913-1951*（中译《喇嘛王国的覆灭》） 及 *The Snow Lion and the Dragon: China,Tibet and the Dalai Lama*）。



三

在这种种互相冲突的证据和理论之上，任何一方要是坚持自己的认知来决定行动方向，其实都是在玩一场后果难断的赌局。为什么明明有那么多线索显示与达赖喇嘛渐行渐远的”西藏青年大会”才是骚乱主谋，中央政府仍然坚持要把达赖拉下水呢？为什么中央不肯听陈思这些独立学者的意见，趁并不坚持独立而且态度温和的达赖喇嘛圆寂前与他对话呢？

这就是中国政府的赌局了。大家都晓得，就算达赖在海外转世，一个幼年的灵童也起不了什么作用。近日，十七世大宝法王将要接下藏人精神领袖位置的传闻甚嚣尘上，证据之一是他刚刚才公开向藏传佛教各派上师致以由”利美运动”留下来的请安祷文，大有团结各派的意思。可是，即便尊贵如他，恐怕也代替不了达赖喇嘛在藏民与世界各地支持者心目中的地位。没错，达赖一走，中国就会少掉一个难以应付的对手，但是激进的”藏青会”岂不也是会趁势崛起？各种极端的主张和暴力的手段岂不将如脱缰野马般地蜂拥四起？

然而，对中国政府而言，这或许也是正中下怀的好事，因为整个海外西藏流亡政府运动将会名正言顺地转变成人人得而诛之的恐怖分子，昔日的和平宗教色彩将因此一扫而空。有人可能会担忧那些恐怖活动带来的破坏和牺牲，不过，没有风险又怎能叫做赌局呢？更诡异的是流亡西藏运动一旦走上了暴力路线，本来隐匿的所谓”外国势力”也会变得非常尴尬，他们愿不愿意直接敌对中国，支持一个公开放弃非暴力主义的组织呢？可见中国政府鹰派对待达赖的拖延手法其实不是外间所以为的愚蠢盲目，反而是相当聪明的。最大的问题只是中国要付出多大的代价呢？大家是否都做好了长期武装抗争和刚性镇压的准备呢？所有平民百姓知不知道以后的日子可能要在惶恐中度过呢？因为除了”疆独”，日后或许会多出一批前所未见的劫机犯。

就算中国政府预备好了硬性的手段，面对藏人普遍的忿恨不满；它既不可能把他们统统都蒸发掉，也不可能成功地按照自己几十年来的逻辑，将”极少数的藏独分子”和”绝大多数的爱国藏胞”完全分隔。另一方面，即便流亡海外的西藏独立运动真的完成了最不可能的梦想，争得西藏独立；他们也不得不面对西藏境内早已住上了许多汉人和回民的现实，难道你能强迫

他们全部离开吗？更不用提四川、甘肃、青海、内蒙古等地藏区多民族混合的局面了。所以，无论你抱持何种政治立场，你也不能不认真对待汉藏等民族间日后相处的问题。于是在彻底压抑西藏主体性与完全独立这两个各走极端的方向之间，我们至少就可以找到一个最起码的共通点，最大的公约数了，那就是真正的民族和解。

四

然而中国政府处理西藏问题的大方向却简单得出奇，那就是把一切责任都往达赖喇嘛身上推。其目的无非就是要在达赖在世的时候把他塑造成最大对手，以后就更能充分地矮化或许会成为暴力组织的其他激进派系了。于是各级官员才会把话说得一个比一个还狠，例如公安部长孟建柱上周入藏视察时就曾放言”达赖不配做一个佛教徒”。从战术逻辑看来，这番话是有的放矢；但是听在藏人和藏传佛教徒耳中，它无异于对着一群天主教徒指斥教宗不配当天主教徒，你猜他们会做何感想呢？要知道许多藏人在家私藏达赖玉照早已是公开的秘密；如果真心追求西藏问题的顺利解决，维护国家领土的完整，政府岂能如此漠视藏人的感受，为了一时战术上的功效牺牲全盘战略的布局，屡屡辱骂藏人的精神领袖呢？难道他们不知道这种做法只会迫使许多藏人更加阳奉阴违，甚至增加他们的离心吗？

1998 年，时任国家主席江泽民曾经公开对着来访的美国总统克林顿说过这样的话：”我去年访美的时候，也包括到欧洲的一些国家，我发现许多人教育水平很高，知识水平都很高，可是他们还是很相信喇嘛教的教义”。他的意思再明显不过：”喇嘛教”如此愚昧落后，你们这些文明开化的西方人怎么还要信它呢？无论从任何标准来看，这都是番令人震惊的言论。一位国家元首怎能如此公开侮辱国内一支主要少数民族的信仰呢？我们可以想象克林顿会说犹他州州民教育水平这么高，还要相信摩门教真奇怪吗？

如果连整个国家的领导人也是如此，其余更是思过半矣。直到近年为止，随便翻翻《西藏日报》，我们还会看见如下观点：”西藏由于受到历史地理等诸多因素的制约，经济、社会发展水平还相对落后，从封建农奴社会遗留下来的迷信、愚昧、非科学的东西至今还禁锢广大农

牧民群众的思想”。令人感慨的是，除了政府和官方媒体之外，就连一些知识分子也就着最近的事件中动辄放言”藏人的民族性天真淳朴，很容易受人迷惑”。即便对西藏问题一向开明中肯的民间学者王力雄也有他的盲点，他除了曾用”喇嘛教”这个充满汉地佛教偏见的称谓指称藏传佛教或藏人喜用的”金刚乘”之外，也未能免俗地以简单的环境决定论去说明藏人对宗教的渴求。

五

走笔至此，我们不难发现所谓西藏问题其实有一半是汉人自己的问题。从在上位者一直到民间百姓，不只对西藏的民情文化没有起码的认识和尊重，更对复杂纤细的民族问题毫不敏感。进而言之，中华人民共和国虽说是多民族国家，但我们的少数民族政策却从来都是不完整的，一是因为我们只是单向地把它看成是对少数民族做工作，却从未反省汉人为主的主要族群该如何与其他民族共存；二是这些政策的范围相当狭隘，没有把民族视野恰当地贯注在其他政策之内。

且以文革遗产的清理为例。根据班禅喇嘛早在文革爆发前 4 年向中央委员会递交的”七万言意见书”：“民改前的西藏有大、中、小寺庙 2500 余座，而民改后由政府留下来的仅只有 70 多座，减少了 97%多，由于大部分寺庙没人居住，所以大经堂等神殿僧舍无人管，人为的和非人为的损害，破坏巨大，沦于已倒塌和正在倒塌的境地”。到了文革那十年，僧人被迫还俗，佛寺遭到洗劫的惨状就更是变本加厉了。有些论者承认这种种做为对西藏造成的灾害确实很巨大，但转头却说不只西藏，”那十年里全国各地一样受害”，言下之意是大伙过去都遭殃了，你们藏人不该老拿这些往事出来说三道四。这就是对民族问题不敏感的绝佳例子了，他们似乎完全不明白同样是文革，对汉人而言或许是自己人斗自己人，但到了西藏却是你们汉人带头来搞我们西藏人了。所以在处理这些历史伤痕的时候，政府应该格外小心，不能只是出钱修复庙宇，甚至还要采取比在汉地更彻地的解决方案（例如查明历史真相和道歉），方能缔造民族和解的基础。

比起虽有魁北克问题但大体上和平的加拿大，中国其实一直没有认真实行过多元文化的路线。首先，我们要知道所谓的”普通话”其实就是现代汉语。当许多官员夸夸其谈西藏的教育普及做得如何之好的时候，大概没有想过对藏族青少年来讲，他们正在学着掌握一种非母语，且要用它为工具和来自汉地的同龄人竞逐大学的入学机会以及政府公职，其间的差异足以造成重点大学藏人入学率偏低的情形。

假如准许用藏文考高考的想法太过不切实际，让各地中学开设藏语和维吾尔语选修班也十分异想天开的话，我们能不能审视一下现有的教材内容呢？翻翻历史课本，身为多民族共存的现代国家，我们念的却还是唐宋元明的王朝世系，那你要置吐蕃王国于何地呢？番邦吗？同样地，农历新年是法定假期，那么藏历新年呢？就算不用全国放假，汉人学子也该学点藏历和回历的基本纪年知识吧。

真正完整的民族政策，不可能只是保障各少数民族在自己居住地内的传统文化和权益，更不可以只是让他们学融入汉人定义的”中华文化”；而是要让人口占多数的汉人也学懂其他民族的文化传统，平等地对待其他民族。

六

我在电视上看见一些青年僧人也参与了近月的事件，甚至还拿起了石块和棍棒……他们的愤怒我只能尽量体会。现谨摘抄 13 世纪伟大的成就者嘉瑟．戌初．东美〈菩萨行三十七颂〉片段如下，祈愿藏汉的真正和解：

“即使有人用各种难听的话贬损我，并且在千万个世界中到处张扬，出于慈悲，我赞美这个人的功德，乃是菩萨的修行。”

“在大型集会之中，某人用侮辱的语言揭露我隐藏的缺陷，恭敬地向他行礼，视其为法友，乃是菩萨的修行。”

“被我视如己出地来关爱的人待我为仇敌，如母亲爱生病的孩子一般更加爱他，乃是菩萨的修行。”

“如果有人即将斩下我的头，即使我没有丝毫过错，透过悲心的力量，担负他所有的恶业，乃是菩萨的修行。”

（梁文道，香港文化人、媒体人。原文链接：http://www.inmediahk.net/node/315030）

【返回目录】

【鉴】

7-6 秦晖：多民族国家的多元与认同之道——印度与南斯拉夫的比较

“天底下不存在着一元化的东西，但是如果真的要讲多元化，在一个多民族国家“左右多元化”是最能够淡化民族认同的多元化的，因此也有利于促进民族和睦与国家统一。承认左右多元化的印度国家认同越来越巩固，而不允许左右多元化却突出民族认同多元化的南斯拉夫却解体了，这不令人深思吗？”



在一个多民族国家"左右多元化"是最能够淡化民族认同的多元化的，因此也有利于促进民族和睦与国家统一。承认左右多元化的印度国家认同越来越巩固，而不允许左右多元化却突出民族认同多元化的南斯拉夫却解体了，这不令人深思吗？

在多民族联邦和政治体制的关系上，有两个非常有趣的比较对象印度和南斯拉夫。这两个国家民族、宗教、语言、文化构成都极为复杂，而且都有个特点，就是没有具有明显优势的"主体民族"，中国的汉族占 90%以上，但是它们都没有这样的主体民族，而且历史上一直缺乏对于统一国家的认同。近代受外部世界，尤其是外部列强的影响很大，印度原来是英属的殖民地，南斯拉夫这一块地方原来是奥斯曼帝国和奥匈帝国的领地。这两个国家建国之后实行的都是联邦制，尤其有意思的是这两个国家在国际上走得也很近，都标榜既不依附于美国、也不依附于苏联，都是不结盟运动的创始国，尼赫鲁和铁托被认为是不结盟的两大代表人物。



虽然两个国家都是联邦制，但南斯拉夫实行的是列宁式的联邦，印度是宪政民主制的联邦。几十年发展下来，两国的结果大家都看到了，印度当然问题很多，但国家认同一直都在不断加强，现在已经成为新兴的金砖国家。而南斯拉夫虽然在铁托时代曾经有过一度的辉煌，但铁托以后就越来越混乱，上世纪 90 年代就走向解体了。

对这两个国家，许多人有不少误解。对印度最大的误解是由于它是宪政民主制度，所以搞得国内乱糟糟的，尤其是民族问题、宗教问题解决不好。可是不看别的，就看现在的印度和民主化之前的印度，乃至现在的印度和周边不那么民主的其他邻国，巴基斯坦、孟加拉国、尼泊尔、斯里兰卡等，这些国家的民族、文化构成比印度简单，但国家认同与政治稳定问题却比印度要严重。现在人们说印度的什么民族矛盾、宗教矛盾，那是很复杂，但印度不同于中国，中国历史上大部分时候是统一的，而印度从笈多王朝解体后就没有由本土居民建立的统一国家，而民主制度下这样的国家已经存在了 70 年，这在印度 1000 多年的历史上已经是空前伟大的奇迹了。

对于南斯拉夫也有两大误解，一个是我们通常都认为铁托搞的那一套社会主义模式，要比苏联更开明、更宽松，因此往往认为它在民族问题上应该也是一个异端，但我认为虽然铁托在很多问题上有独创，在民族问题上他却是非常列宁主义的。

南斯拉夫的列宁主义联邦

南斯拉夫根据的是列宁的民族理论，这个理论的要点在于它强调各民族是一律平等的，大民族和小民族都必须有同等的发言权，但是请注意，这个同等的发言权都必须由各民族的共产党人来表达，也就是说各民族的共产党人有发言权，但是无论是哪一个民族的非共产党人都没有发言权。他承认民族平等，但是绝不承认左右平等，或者说绝不承认阶级的平等。在每一个民族内他都是要搞专政的，要搞无产阶级专政，在每一个民族内都镇压一部分人、扶植一部分人，而且这个手段都是非民主的。



每一个民族内出现分野，这是一个多民族国家能够存在的一个很重要的条件，多民族国家里每一个民族都各自一元化，这不是好事。每一个民族中出现分野其实这是一个正常的现象，比如说美国，白人、黑人中都分成共和党、民主党，这可以说是黑白矛盾被淡化非常重要的前提，但是列宁式民族理论却用一些人镇压另一些人的手段取消这种分野。

和斯大林闹翻之后，由于要争取西方支援，也由于要在国内赢得支持，铁托有很大的独创，搞了自治社会主义，在很多方面要比苏联自由、宽松，但有一点他仍然坚持，那就是坚持不准比他右的人存在，也不准有比他更左的人存在。

但是这样一个绝不讲左右多元的国家，却很乐于强调民族多元。铁托容不得比他左的，也容不得比他右的，但是他却对族群的多元化极度宽松，甚至可以说是鼓励。他不仅允许非塞尔维亚各族保持自己的认同，甚至将塞尔维亚也分成了几个部分，成立了一堆共和国，但前提是这些共和国都是南斯拉夫共盟的专政，所有这些共和国都不准有左右的分野，但同时铁托又非常强调民族平等，强调各共和国的共盟都应该有自己的民族特点，他不允许各共和国的共盟有政治的个性，你如果要比他左或者是右都不允许，但是他允许你有民族的个性。比如他提倡的波黑穆斯林不认同塞尔维亚，这个是很奇怪的，共盟是一个无神论者的政党，但是共盟建立了一个民族叫做穆斯林族，这是一个非常有趣的现象。

结果有人就说，整个南斯拉夫联邦其实像一个多党制的国家，共和国自治省的共盟各有特点，加起来有 8 个党，不过这 8 个党和西方的多党制完全不是一回事，这 8 个党并不是左右之分，而是族群之分。有人说这个多党制就造成了南斯拉夫的分裂，可大家要知道，世界上有多少左右的多党制国家都可以维持统一，但是正是因为这种"族群多党制"，恰恰就要了南斯拉夫联邦的命。

铁托本人是终身总统，从 1945 年一直到他死，一直都是他掌权，但是铁托生前就说，他死之后南斯拉夫要实行各民族平等的集体领导，南斯拉夫联邦主席团主席，南斯拉夫的党就是南共联盟的主席，都必须由 8 个共盟轮流坐庄，但是每一个坐庄都不是民主选举的，而是由党组织安排了一个民族平等的格局，我们每一个民族都是平等的。老实说左右派的政党轮替通常不会影响国家的凝聚力，而南斯拉夫的这种各族轮流坐庄的制度，最后不仅是联邦凝聚不了，连一个松散的邦联都维持不下去，最终大家反目成仇。

印度的宪政民主联邦

印度也是联邦，但印度这个联邦的建构原则和南斯拉夫相反，应该说印度的种族、民族、语言、宗教、文化的复杂程度，远远超过了南斯拉夫，国家认同的基础比南斯拉夫还要薄弱。而且就它的优势民族、主体民族缺位这一点而言，它也要比南斯拉夫更明显。南斯拉夫不管怎么样还有一个塞尔维亚族，而印度、巴基斯坦这样的国家，印地族、乌尔都族这是没有的，只不过有一些讲这种话的人而已，讲这种话的人本来也是来自各族的。

我们现在觉得印度有种族矛盾、种族冲突，其实印度在建国之初才真是非常恐怖。印巴分治造成了 100 多万人的死亡，印度的历届领导人几乎都是因为这个原因非正常死亡的，除了尼赫鲁和夏斯特里是病死的，三个甘地都是被民族/宗教极端分子暗杀的，但 70 年过去，印度的国家认同可以说是越来越稳固，民族冲突是有，但是应该说是越来越淡化了，而不是越来越激化了。

印度和南斯拉夫相反的是，印度从一开始就建立了宪政民主基础上的左右分野的多党制，所有的各主要政党都是超越民族的。这些党都不是按照民族分的，而是按照政见来分的，有左派也有右派，尽管实际上这些党往往有固定的族群基础，也就是说实际上某一个党还是更多地得到某些族群的支持。

我这里分析一个党，印共(马)。印共(马)的选民主要集中在两个族群，孟加拉人和马拉亚拉姆人，它在西孟加拉邦和喀拉拉邦(马拉亚拉姆人为主)已分别执政 32 年与 25 年，在孟加拉人居多的特里普拉邦也执政很久，但除了这三个"红邦"，它在其他各邦几乎毫无影响。仅以 2009 年选举为例，在这年印度国会人民院该党获得的 16 席除 1 席外全部来自这三邦，在全印各邦议会中的印共(马)总共拥有 293 个席位，但三个红邦就集中了 275 席，其余 32 个邦(区)总共只有 18 席。

与此相仿，马哈拉施特拉、哈里亚纳等邦几乎从来都是国大党的天下，而古吉拉特邦则是人民党长期占有优势。可以想象，如果这些党都是以族群认同为依归，他们长期控制的邦与其

他邦可能早就分道扬镳了。然而印度这些党都是以制度理念而不是以族群特性作为依归的，因此我们可以看到一个很有趣的现象，印共(马)尽管在"红色三邦"之外影响其实很小，但是它的党中央一直设在德里，它的理想是取得全国多数的支持，以便将它在红邦的实践推向全国，在印度实现社会主义，而不会想去搞什么西孟加拉的独立或者是喀拉拉的独立。

印巴分治之后，东西两个孟加拉都曾有独立的情绪，东边的孟加拉最后真的独立成为了孟加拉国。而西部的孟加拉，其实也不是没有独立的思潮，但是长期执政的印共(马)偏偏是一个非常反对民族主义的政党，它在宪政民主体制下是全印左翼反对派的代表，而不是孟加拉人的代表，它并不想代表孟加拉人说话，它要代表全印度的穷人说话，它将自己定义为印度无产阶级和贫苦农民的代表。印共(马)大部分的党员、选民、国会议员和各邦议员都是孟加拉人，但印共(马)自从成立以后到现在，历任的总书记没有一个是孟加拉人。

今天的印度的国家凝聚靠什么呢？不是靠印度教，历史上向有"只有印度教没有印度国"之说，印度教可以建立文化认同，但很难建立国家认同。今天印度各民族在什么问题上可以达成一致呢？他们哪怕在所有的问题上都不能达成一致，但至少一个问题上可以达成一致，那就是印度应该是一个宪政民主国家，无论哪一个民族，也无论你是左派还是右派，只要你想在全印度执政，你就要坚持这一条。

印度这个国家矛盾很大，印共(马)掌权的西孟加拉邦与中央政府也有很严重的矛盾，曾经几次发生过暴力事件，出现过紧急状态。但是这些矛盾都是印度公民中的左右冲突，哪怕你是打起内战来，那也相当于中国的国共内战，双方都还是承认一个中国的。他们也是一样，这并不是孟加拉人与其他民族的民族冲突，今天德里的统治者也将印共(马)看做是他们的竞争对手，整天盘算着怎么遏制印共(马)的势力，但是他们从来就不担心西孟加拉邦有什么独立的问题。而且我们知道，在印共(马)执政的 30 多年里，西孟加拉邦的民族融合与孟加拉人的印度意识或者说国家认同，其实是明显加强了。

真正的民族平等必须走民主的道路

真正的民族平等必须是在民主条件下体现出来的，大家知道美国很早就有了黑人官员，甚至是高官。前国务卿赖斯、参谋长联席会议主席鲍威尔都是黑人，但研究种族关系的人并不认为这是种族平等的一大突破。道理很简单，不管是国务卿还是参谋长联席会议的主席，那都是任命的，总统任命了一个黑人最多只代表了总统的开明，不能反映白人的开明，其实这就相当于在南斯拉夫，铁托规定各民族要轮流坐庄，但是你只能说这是铁托的开明，这并不是塞尔维亚人的开明，当然铁托不是塞尔维亚人而是克罗地亚人，但这也不是克罗地亚人的开明，其他民族也不会因为这一点而感谢塞尔维亚人或者克罗地亚人。

像美国、印度这样的国家，每几年一次的竞选就是一次民族大融合的洗礼，每一次的竞选就使得每一个党的不同种族、不同民族的成员要搞一次大团结，你不搞大团结你就赢不了。

我觉得承认阶级分野是可以的，阶级可以有矛盾，可以有斗争，可以在这个基础上存在左派、右派，但是你左派、右派无需互相消灭。南斯拉夫按照列宁主义的民族问题理论来建构国家，本来这种理论并不是一点可取之处都没有，比如说我认为用阶级矛盾"替代"民族矛盾就很高明，而且老实说西方、印度也是这样，用阶级矛盾来淡化民族矛盾，用左右分野来化解民族分野，这应该是很高明的。但本来这个高明就高明在阶级矛盾比较容易妥协、合作，事实上也比较容易实现。相对而言，劳资合作总比"阿以合作"容易得多、工会与商会达成协议总比犹太教徒与穆斯林达成协议容易得多吧？可是列宁体制真正的问题就在于它将本来是容易妥协和合作的一种矛盾人为地激化为你死我活、谁战胜谁。这种理论在利益关系上把劳资对立刻意激化成"阿以对立"，在观念问题上像旧时宗教战争中"基督徒战胜穆斯林"那样去镇压"资产阶级思想"。结果搞得任何一个民族中都有人被伤害，任何一个民族都积累了不满的情绪。但是在存在着民族矛盾的情况下，这种不满又容易被转嫁到两个民族之间。于是就导致了越这样搞这个国家就越是离心倾向严重。

其实阶级的分野或者说左右的分野，一般来说是不会分裂国家的，为什么呢？



左右的分野和阶级的分野都是可变的，一个左派选民下一次大选可能就改变主意，成为右派的选民。但是一个民族的人怎么也不可能变成一个民族，这个认同是固定的，所以一个少数党如果对他的政治理念有信心，比如说我信社会主义，哪怕我现在是少数派，但是我相信将来有可能成为多数派，但如果是一个少数民族，你相信将来会成为多数民族吗？不可能，除非你独立。所以如果这个国家的政治一旦变成是以民族来分野，问题就很大了。

第二，左中右的分野是理性的，有理可讲的，可以和大家的实际利益挂钩。比如说我是左派，我主张福利国家，我可以讲福利国家可以给你提供各种各样的保障。我是右派，我主张自由竞争，我也可以讲福利国家不好，自由竞争可以提高经济活力等等。这些话都可以进行理性的分析，左派、右派各有利弊，利弊也容易讲得清楚。但是不同的民族认同你怎么解释呢？民族认同说透了，就是一种感情，这就像我爱我的母亲，那是因为我母亲比别的母亲更漂亮、更有钱、更聪明、更能干吗？当然不是，而就因为她是我的母亲，我能够向别人介绍说我的母亲多么伟大，所以你们也来认她为母吧，这是做不到的。

天底下不存在着一元化的东西，但是如果真的要讲多元化，在一个多民族国家″左右多元化″是最能够淡化民族认同的多元化的，因此也有利于促进民族和睦与国家统一。承认左右多元化的印度国家认同越来越巩固，而不允许左右多元化却突出民族认同多元化的南斯拉夫却解体了，这不令人深思吗？

（秦晖，清华大学人文社会科学学院历史系教授、博士生导师。）

【返回目录】



7-7 林达：民主与法制推倒种族的高墙

“回顾黑人民权运动，我们看到，它的成功是一个必然。首先，平等自由的理念从一开始就是美国的立国基础。群体的关怀和尊重，在增强对美国平等自由立国理念的具体理解和体会，在提高民众的“良善之心”，这在南方在北方都一样。假如纯粹从立法规范去看，当然，一个屋主不可以不租屋给黑人，但是，他仍然可以在心里“歧视”黑人。所以，美国的历史进步，能够立法是一个证明，因为在一个民主国家，只有多数人赞同，才可能立法。”

种族问题在美国曾经是一个沉重的历史负担，可以说负担至今还有，只是，随着鲍威尔将军担任美国参谋长联席会议主席（即美国三军的实际指挥者）；随着赖斯出任共和党政府的国务卿，直到年轻的第二代移民奥巴马在民主党的总统候选人选战中胜出，击败了老牌政治家希拉里，创造出一个新的历史记录，至少证明，美国的族裔成见在减少，种族融合在取得实质性的进步。然而，这些历史进步都是长久努力的结果。

美国的政治历史变化，建立在逻辑性非常强的法治传统基础上，每走一步，等于在确立一个知会全民的阶段性法律思考。进步的成果就以法律形式加以确定，待人们的认识进步了，再以新的案例判定来完善巩固。

美国种族问题也是一样，看上去五花六花的复杂景观，却由司法推进在保障历史进步的稳固和发展。

美国种族问题的历史渊源

美洲种族问题起于美利坚合众国诞生之前。先是南美的葡萄牙西班牙移民从非洲大量引进奴隶劳动，继而在北美的英国殖民地推行。在英王朝的纵容下，白人奴隶贩子和非洲捕捉贩卖同胞的黑人商贩结合，遂形成一个巨大的血腥行业。

人的历史进步来自于良知的醒悟，远在合众国诞生将近 100 年前，北美白人就开始因宗教思考而反省和批判奴隶制的不人道，开始一些禁止贩奴的地方立法。在美国独立战争前后，代表着美国主流思想的北方，开始出现大量禁止进口奴隶和彻底废除奴隶制的立法文件。例如宾夕法尼亚和马萨诸塞，就是在独立战争期间完成废奴的。独立之后，美国北方各州也纷纷跟进废奴。

在英国殖民时期，各殖民地相当于独立小国家，差别很大。例如南方的佐治亚，一开始是由英国总督规定不准蓄奴，在一系列政策失败后，反而在美国独立前开始大规模蓄奴。对蓄奴问题的认识差异和处理不同，形成美国独立后南北两方的政治紧张，并且在 1860 年导致南方各州准备脱离联邦。林肯最终决定，以战争拖住南方。1861 年至 1865 年，美国经历 4 年的南北战争，双方共计有 60 万人的战争死亡。战后，曾经富庶的南方一片焦土，经济被摧毁。

战争不仅带来南方民众对北方的长期敌对情绪，也由于在战争后期林肯宣布废奴，使得南方民众把战争带来的痛苦迁怒于黑人。经过一段北方人主导的重建时期，南方回归自治，并且通过了一系列地方法，实行黑白种族隔离。例如，根据路易斯安那州 1890 年通过的法律，火车必须为白人和有色种族提供平等但隔离的不同车厢（汽车电车不在此列）。这条法律引起一场司法挑战，这就是布莱西诉弗格森案（Plessyv.Ferguson）。1892 年 6 月 7 日，具有八分之一黑人血统的荷马·布莱西（HomerA.Plessy）故意登上一节专为白人服务的车厢，根据上述州法律，布莱西被认定为“有色种族”，因违法被逮捕。他将路易斯安那州政府告上法庭，指其侵犯了自己根据美国宪法而享有的权利。法官弗格森裁决州政府有权在州境内执行该隔离法，布莱西被判罚金 300 美元。1896 年，布莱西上诉至美国最高法院。次年 5 月 18 日，最高法院以 7：1 的多数裁决：路易斯安那州的法律并不违宪，其原因是当时南方种族隔离法案都强调“隔离且平等”。这是美国《独立宣言》在要求和英国分离的时候强调的一条原则，而《独立宣言》的原则也是美国的立法依据之一。

用这样的逻辑死死咬住“平等”，是美国南方一系列种族隔离立法能够成功生存近百年的原因。当时在南方，白人去使用为黑人服务的公共设施，也是违法的。问题是白人多而富裕，他们的公共设施普遍且条件更好，白人没有必要去使用专为黑人服务的设施。在上世纪 60 年代美国南方黑人民权运动之前，美国的南北方在种族相处的状况上是有本质不同的。在北方，



黑人早就融入社会中，黑白矛盾是密切相处之中文化差异和利益冲突带来的矛盾。在南方则更多的是种族隔离中由于黑人状况差而带来的贫穷和屈辱。

寻求真正种族平等的黑人民权运动

1909 年，美国全国有色人种协会成立，他们要打破南方的种族隔离，首先把教育作为司法挑战的突破口。

循“隔离且平等”原则，联邦最高法院在 1896 年也对教育作过裁决：只要黑白学校有相同的地位，那么隔离制度是合法的。此后，全国有色人种协会协助一系列与教育相关的种族隔离案件进行司法告诉，最后以著名的布朗案取得决定性胜利。

布朗是住在堪萨斯州托皮卡的小学生。她和姐姐每天要去五英里之外的黑人小学上学。她申请去临近家的白人小学，当地法律允许人口大于 1.5 万的城市可设立种族分离学校。布朗于是因种族因素遭教育局驳回。全国有色人种协会协助 13 位家长一同参与布朗案集体诉讼，要求停止种族隔离政策，指控学校侵害了布朗据宪法保障的同等保护权。

1954 年 5 月 17 日，最高法院沃伦大法官以法庭上的证据指出，教育是否平等，不能光看校舍、课程、教师工资等“有形因素”，主要还得看分离的教育制度的“后果”。证据表明，种族分离的学校制度，在黑人儿童中造成自卑感，这种自卑感对他们精神和心智的伤害不可弥补。因此，最高法院作出了历史性判决：“公共教育领域里，分离且平等的说法是站不住脚的。分离的教育设施，内在不平等。”学校的种族隔离违反了所有公民得到法律平等保护的宪法第 14 修正案，是违宪的。最高法院命令，联邦政府和各州政府有责任取消分离的教育制度。1955 年，最高法院对布朗案再次作出判决，命令全国的联邦法庭在其判决中要求“用审慎的速度”废除黑白分校制度。这个判决也推动了南方黑人的觉醒。

1955 年，在亚拉巴马州的蒙哥马利市，一名叫罗莎·帕克斯的黑人妇女，在一辆种族分坐的公共汽车上，没有按照规定给白人让座而被捕。她并不是想反抗什么，只是那天很累，烦了这“愚蠢的规定”。本来罚点款事情就过去了。罗莎·帕克斯回家，继续过她自己的日子。这



一事件让后来的黑人民权运动领袖马丁・路德・金获悉，他当时是蒙哥马利市一个教堂的年轻牧师，只有 26 岁。他马上意识到这是一个推动南方变革的机会。作为牧师，马丁・路德・金想到“非暴力”的群众抗议，是一件很自然的事情。这个城市 5.5 万名黑人，开始了为期 381 天的对公共汽车罢乘的运动。更多的黑人劳工没有汽车，他们上班搭车，是公共汽车的主要乘客。这是一个令人动容的普通人争取尊严的抗议，非常“被动”的形式，抗议的风格“很基督教”。他们只是走着上班，只拥有“疲惫的双腿，疲惫的灵魂”。但是他们尊严觉醒：“不与邪恶的规章制度合作，不再给予汽车公司以经济上的支持。”

最终，也是司法判定作为进步的标志。1956 年 6 月 5 日，联邦地区法庭判决亚拉巴马州和蒙哥马利市的有关法律违宪。1956 年 11 月 13 日，这个判决得到联邦最高法院的支持，判决由政府支持的市公共交通系统不得实行种族隔离。

从上述判决可以看到，判例的逻辑是针对纳税人支持的公共服务体系。因为对于美国这样一个自由经济自然发展的国家，私人小商业的经营方式，国家历来是不干预的。因此这个判决并不涉及南方大量私人商铺的种族隔离，例如一些酒吧饭店是不给黑人提供服务的。

假如说有关教育的布朗案件的判例，是黑人民权运动的一个启动，那么，对罢乘运动的判决，可以说是引发了决堤。罢乘是被动的抗议，黑人只是不去坐车，而在 1960 年，一个黑人大学生发起了针对私人商业的“入座运动”，这是一个主动出击，就是你规定不为黑人服务，我作为黑人偏偏坐进酒吧和饭店去，不论你怎么对待我，我就是坐在那里不动，直至警察来带我去监狱。表面上看，它和罗莎・帕克斯事件一样，实质上却不同，因为罗莎・帕克斯不是一个蓄意挑战的行为。从所谓“非暴力抗争运动”来说，被动和主动也有本质的差别。入座运动很快成为真正的群众运动，在整个美国南方展开。

这个时候，可以说，黑人民权运动作为“运动”，大规模展开了。这是群众性的政治运动，有一批领袖，有计划的行动，有游行集会，最著名的是在林肯纪念堂前面，马丁・路德・金向全国发表演说：“我有一个梦想。”



理念和立法互动下的历史进步

回顾黑人民权运动，我们看到，它的成功是一个必然。首先，平等自由的理念从一开始就是美国的立国基础。在民权运动之前，美国的绝大多数地区，不管是黑人还是白人，长期以来都认为南方几个州的种族隔离政策是荒诞不经的。即便是在南方，不论是黑人还是白人的学校，孩子们受的教育，都是自由平等的基本理念。南方特殊局面的形成，有几方面原因，一是美国是由各独立的英国殖民地小国联合的“联邦”，联合后也是以各地自治为主，长期以来地方强而联邦弱，联邦很难立法干预地方。就像今天欧盟很难立法干预欧洲各国自己的法律一样。二是南北战争的爆发和南方因此受到北方军队的毁灭性摧毁，这一方面使得南方在特定领域形成对联邦的对抗情绪，另一方面联邦对干预南方也形成“心理障碍”。就像你第一次去人家家里干预，把人家房子烧了，第二次当然就会犹豫而驻足不前。但是，在美国其实每一个人都知道，南方的局面违背美国的立国理念，是撑不久的。因此，一旦黑人民权运动在南方开始，立即获得全国支持，这种支持最后还是落实在联邦立法上。马丁·路德·金就很明白这一点，在他的著名演讲中，他的“梦想”中的一个，就是联邦民权法律的进步。

联邦民权法的意思，就是美国人终于站起来说，是的，联邦不能干预地方自治，但是有一条底线，就是你不能违背我们的基本立国理念，不能侵犯基本人权，否则联邦还是有权干预地方的。它的通过不容易，是因为美国人的州自治相当于小国家主权一样不受侵犯。联邦立法扩权凌驾于州法之上，哪怕是一个局部，也是极为震撼的事件。最后，在肯尼迪、约翰逊两任总统的推动下，1964 年联邦民权法终于出台。在此以后，还有一系列和民权有关的立法出来，地方立法侵犯民权的历史完全终结了。

1964 年民权法的出台，有力支持了正在热火朝天中的黑人民权运动，一系列案件原来很难定罪，现在由联邦民权法判下来。地方种族隔离的立法，都在联邦民权法之下失效。我们说的“歧视”，常常认为是个人之间、民众之间的基于性别、肤色、种族、年龄等等的看不起，实际上，在政治、法律层面讨论的歧视，是立法规定不得在行为上侵犯人权，在法律上保障弱势群体。例如，一个人永远可能看不起另一个人，可是作为一个房主，你不得“有区别地”出租

房屋，不能租给白人不租给黑人。此后，一系列联邦民权法的出台，不仅保障了黑人，也涵盖了所有弱势群体的权利。

但是反过来，立法和普法教育，也在增强民众对弱势群体的关怀和尊重，在增强对美国平等自由立国理念的具体理解和体会，在提高民众的“良善之心”，这在南方在北方都一样。

假如纯粹从立法规范去看，当然，一个屋主不可以不租屋给黑人，但是，他仍然可以在心里“歧视”黑人。所以，美国的历史进步，能够立法是一个证明，因为在一个民主国家，只有多数人赞同，才可能立法。

历经漫漫长途，美国的立国理念再一次在民众心中闪出光亮。

（林达，一对美国籍华人作家夫妇合用的笔名。两人都是 1952 年出生于上海，1991 年移居美国。我们常见的署名为林达的文章多为太太李晓琳所写。原文链接：http://epaper.oeeee.com/F/html/2008-06/08/content_487270.htm）

【返回目录】

➢➢

此电子周刊由”我在中国”（Co-China）论坛志愿者团队制作，”我在中国”（Co-China）论坛开始于 2009 年 8 月，每月在香港举办一场公开讨论，并借助网络视频直播、文字直播等方式将现场放大至全球任何地方。我们希望提供独立、客观、理性的观点和论述，并关注被主流媒体忽略的议题和讨论。目前已举办二十二场讨论，嘉宾有艾未未、长平、陈冠中、贺卫方、胡泳、梁文道、欧宁、潘毅、叶荫聪、周保松、许宝强等。2011 年 6 月开始，为了丰富论坛的主题，我们在固有论坛的基础上开始一个 Co-China X 系列，这些讨论、沙龙由 Co-China 同一些友好团体合作举办，试图将更多有价值的讨论呈现于网络。论坛网址：https://cochina.org/



若希望订阅此电子周刊请发一封空邮件至 cochinaweekly+subscribe@googlegroups.com，也欢迎大家转发分享。想加入”我在中国”（Co-China）论坛的志愿者团队，请发简历至 forum@cochina.org。

论坛网址：https://cochina.org/

论坛 twitter：Co-China 論壇（http://twitter.com/#!/CoChinaOnline）

论坛新浪微博：CoChina 論壇（http://t.sina.com.cn/1729620664 ）

编辑：杨薛荟、周宏达、舒欣

校订：姚梧雨童

主编：方可成

版面设计：豆弟

技术支持：毛向辉

出品人：杜婷

